

خدا و حسرتی



شیخ بریت کائنات
عبدالرزاق بختراوی حادوی

مکتبہ امیر المومنین

مکتبہ امیر المومنین رضی اللہ عنہ

علماء اہلسنت کی کتب Pdf فائل میں ڈاؤن لوڈ کرنے کے ٹیلگرام پر ان چینل و گروپ کو جوائن کریں

<https://telegram.me/Tehqiqat>

<https://telegram.me/faizanealahazrat>

<https://telegram.me/FiqahHanfiBooks>

<https://t.me/misbahilibrary>

آرکائیو لنک

<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

https://archive.org/details/@muhammad_tariq

[_hanafi_sunni_lahori](https://archive.org/details/@muhammad_tariq)

بلوگسپوٹ لنک

<http://ataunnabi.blogspot.in>

چشم نظر	4	ممانعت کی چار قسمیں	21
اصول فقہ کی حد اضافی	6	نسار وضع	22
عرف شرع میں فقہ کی تقریف	6	دفع مطلق مؤثرہ	24
اصول کا مطلب	7	مناقضہ صوری کا وقوع	25
حد تقویٰ	7	اس کے دفع کرنے کے دو طریقے	26
اصول فقہ کا موضوع	8	معارضہ اور اس کی اقسام	27
اصول فقہ کی فرض	8	قلب کی دو قسمیں ہیں	27
اولیٰ اور بعد میں وجہ حصر	8	قلب کی ایک وجہ جو ضعیف ہے	28
قیاس کا لغوی و شرعی معنی	9	معارضہ خالصہ	29
قیاس کی شرطیں	9	متصل کا اپنے کلام کو منقطع کرنے کا حیلہ	30
فائدہ	10	فصل ترجیح کے بیان میں	31
اس مسئلہ میں اختلاف	12	وجہ ترجیح چار ہیں	31
قیاس کا رکن	12	احکام کی چار قسمیں ہیں	33
دفع کے لئے دو شرطیں ہیں	13	حقوق اللہ اٹھ قسم ہیں	34
عدالت و دفع کی چار قسمیں ہیں	14	سبب کی چار قسمیں ہیں	35
تقدیم قیاس	15	مسئلہ عجیب سے یہ واضح ہو جاتا ہے	37
حکمت تقدیم و تاخیر کے دو قسمیں ہیں	15	حاصل کلام	37
نتیجہ	15	مبحث العلة	38
مستحسن کی دو قسمیں ہیں	16	تقدیم مطلق	39
حق مسلم کا مستحسن ہونا	16	علت کا اسباب کے مطابق ہونے کا قانون	40
اصطلاح	16	وجہ فرق	41
اجتناب خصوص مطلق سے نہیں	17	حرمت نسأ	42
قیاس کا حکم	18	مثال سے راقم کا اختلاف	43
اس کے نزدیک تعلیل کی دو قسمیں ہیں	19	مبحث الشرط	44
علیٰ جزو تعلیل بالتمنیۃ	19	شرط کی اقسام	44
مطلق ملوہ کی چار قسمیں	21	علت پر حکم کا ترتیب	46

مبحث الشرط فی معنی النسبة	48	واما العرض	69
مبحث العلامة	49	بعض حضرات نے کہا	69
فصل	49	اما الحیفض و النفاض	71
معتزلہ، ماتریدہ اور اشعریہ کا مذہب	50	موت کے بعد میت کی حاجات	73
مطلق کیا ہے؟	51	فصل فی العوارض المنکسبة	75
مقام توجہ	51	واما السكر	78
مرہقہ	52	واما الہزل	79
تہجد واضح ہوا	53	امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں	82
فصل فی بیان الاحلیۃ	54	واما السفہ	84
تقریرات	55	واما الخطا	85
اہلیت اور ان کی قسمیں	55	سفر میں روزے کا حکم	86
مکی وجہ ہے	56	اکراہ اور اس کی اقسام	87
فصل فی الامور المعترضة	57	اجاحت اور رخصت میں فرق	89
جنون معذور اور غیر معذور	58	اس تمام بحث سے یہ پتہ چلا	90
واما المسحر	59	اکراہ اور ہزل میں فرق	91
واما العتہ	60	باب حروف المعانی	95
جنون اور صغر کے احکام میں فرق	61	حروف عطف	95
واما التسمیان	61	بحث التواک	95
واما التلویم	62	بحث الفاء	97
رقیت میں تجزی کا اطلاق نہیں	63	بحث ثم، بحث مثل	98
اعتقائی کی تجزی اور عدم تجزی میں اختلاف	64	اتفاق کیا ہے؟	100
کمال کرامات بشریہ کی اہلیت راقم میں نہیں	65	بحث او	101
مسئلہ عجیب	66	بحث حروف الجر	104
رقی پر جہاد فرض نہیں	68	مبحث کلمات الشرط	106

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول فقہ کی حد اضافی:

حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے "اصول فقہ" میں اصول مضاف ہے اور فقہ مضاف الیہ ہے۔ معرفت مضاف الیہ سے پہلے معرفت مضاف کا کوئی خاص مقصد نہیں اسلئے پہلے مضاف الیہ کی تعریف کی جاتی ہے۔

فقہ:

کا لغوی معنی ہے "سمجھنا" جس طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ﴿مَّا نُنْفِقُہٗ کَیۡفَیۡرَۤاۤیۡمًا تَقُوۡلُ﴾ اس میں ﴿مَّا نُنْفِقُہٗ﴾ کا معنی "لا نفقہم" ہے۔

عرف شرع میں فقہ کی تعریف:

"العلم الحاصل بجملة الاحکام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال"

تمام احکام شرعیہ اور فروعیہ کا علم حاصل ہونا نظر و استدلال سے۔

تعریف میں "العلم" کہا جس سے "ظن" سے احتراز ہو گیا احکام شرع میں ظن پایا جائے یقین نہ پایا جائے تو عرف عام میں اگرچہ اسے "فقہ" کہہ لیا جاتا ہے لیکن عرف خاص یعنی شرع میں اسے فقہ نہیں کہا جاتا۔

تعریف میں "بجملة من الاحکام الشروعية الفروعية" کہا ہے جس سے ایک مسئلہ سے احتراز ہو گیا اسلئے کہ ایک مسئلہ کا حکم "فانہ لا یسمى فی عرفہم فقہا" ان کی اصطلاح میں فقہ نہیں کہا جاتا "احکام شرعیہ" کہا ہے اس سے احتراز ہو گیا اور امور عقلیہ اور حسیہ کے علم سے کہ وہ فقہ نہیں۔

"فروعیہ" کہا ہے اس سے احتراز ہو گیا ہے انواع اولہ کے حجت ہونے کے علم سے کہ وہ اصطلاح میں فقہ نہیں۔ "بالنظر والاستدلال" کہا ہے اس سے احتراز ہو گیا اللہ تعالیٰ کے علم سے اور جبریل علیہ السلام کے علم سے اور نبی کریم ﷺ کے علم سے جو وحی کے ذریعے سے آپ ﷺ کو حاصل ہوا۔ یہ اصطلاح میں فقہ نہیں۔

فقہیہ: بعض حضرات نے تعریف میں "احکام شرعیہ فروعیہ" کے ساتھ "عملیہ" کا بھی ذکر کیا ہے، ان حضرات کے نزدیک مشہور علم فقہ مراد ہے، اس سے "عقائد اور وجدانیات" کا علم نکال گیا۔ "اعتقادات" کے علم کو "علم عقائد" کہا جاتا ہے اور "وجدانیات" کے علم کو "علم تصوف" کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض حضرات کے نزدیک "عملیہ" کی قید نہیں، ان کے نزدیک علم فقہ کا اطلاق اعتقادات اور وجدانیات پر بھی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ معتقدین کے نزدیک "عملیہ" کی قید نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی اعتقادات میں لکھی ہوئی کتاب "فقہ اکبر" ہے۔ لیکن متاخرین نے "عملیہ" کی قید بڑھائی ہے اب تین علم علیحدہ علیحدہ شمار ہو رہے ہیں "علم عقائد، علم تصوف اور علم فقہ"۔

اصول کا مطلب:

اصول جمع ہے اصل کی، اس کا لغوی معنی ہے "ما یستنی علیہ غیرہ" جس پر غیر کی بنا ہو یعنی اصل کا معنی بنیاد۔

"اصل" بمعنی جانب رائج "جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ" ان الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ" بیشک اصل یعنی رائج یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی معنی لیا جائے۔

"اصل بمعنی قاعدہ کلیہ" جیسا کہ کہا جاتا ہے "ان الفاعل مرفوع اصل فی النحو" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ کلیہ ہے۔

"اصل بمعنی اصحاب حال" جیسا کہ کہا جاتا ہے "طہارة الماء اصل" پانی کا پاک ہونا اصل ہے یعنی اصل حال اس کا پاک ہونا ہے جب تک اس میں نجاست نہ ملے۔

"اصل بمعنی دلیل" جیسا کہ کہا جاتا ہے "ان الزکوۃ اصل لوجوب الزکوۃ" بیشک رب تعالیٰ کا ارشاد ﴿اٰتُوا الزَّکٰوٰۃَ﴾ دلیل ہے زکوۃ کی فرضیت کی۔ یہاں تعریف میں "اصول فقہ" کا یہی معنی ہے یعنی "اصول الفقہ" کا مطلب "اولیۃ الفقہ" ہے۔

حد قس:

اصول فقہ کی جب مضاف اور مضاف الیہ کی ایک ساتھ ہی تعریف کر دی جائے تو اسے

”حدیثی“ کہا جاتا ہے۔ وہ تعریف یہ ہے:

”علم اصول الفقہ وهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق“

اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قواعد کے ذریعے فقہ تک تحقیقی طور پر پہنچا جائے۔

اصول فقہ کا موضوع:

”موضوعه البات الادلة بالاحكام ولبوت الاحكام بالادلة“

یعنی اولہ بحیثیت مثبت ہونے کے اور احکام بحیثیت مثبت ہونے کے اصول فقہ کا موضوع ہیں کیونکہ اس علم میں ان کے احوال ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔

اصول فقہ کی غرض:

”احکام شرعیہ کی معرفت تک پہنچنا جس پر سعادت دنیوی اور اخروی کی دارومدار ہے۔“ ”باصول الفقہ بمعنی ادلة الفقہ“ ادلة الفقہ“

فقہ کی دلیلیں چار ہیں۔ کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس۔

اولہ اربعہ میں وجہ حصر:

”ان الدلیل الشرعی اما وحی او غیرہ والاول ان کان متلوا یتعلق بنظمہ الاعجاز والافسنۃ والثانی ان کان قول کل الامة من عصر فاجماع والاقیاس“

دلیل شرعی یا وحی سے حاصل ہوگی یا غیر وحی سے اگر وحی سے حاصل ہو تو دیکھیں اگر اس کے الفاظ معجز ہوں اور نماز میں اسکی تلاوت کی جاتی ہو تو کتاب اللہ ورنہ سنت رسول اللہ ﷺ۔ اگر وحی سے حاصل نہ ہو تو دیکھیں ایک زمانہ کے ائمہ کا اس پر اتفاق ہے یا نہیں اگر اتفاق ہے تو اجماع امت ورنہ قیاس۔

اعتراض: دلیلیں تو اور بھی ہیں مصنف نے ان کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ وہ دلیلیں یہ ہیں پہلی امتوں کی شریعتیں، تعامل الناس اور قول صحابی۔

جواب: یہ کوئی مستقل دلیلیں نہیں اولہ اربعہ کے تابع ہیں۔ پہلی شریعتیں اگر ان کا ذکر قرآن

پاک و احادیث میں آئے اور ان کو رد نہ کیا گیا ہو۔ ان کی گرفت کا ذکر نہ ہو تو ان پر عمل کرنا ضروری ہوگا لیکن اسلئے کہ یہ مسئلہ قرآن پاک اور حدیث پاک کا ہے لہذا وہ کتاب و سنت سے ملے ہیں۔ تعامل الناس ملحق ہے اجماع سے یہ کوئی مستقل دلیل نہیں۔ قول صحابی اگر عقل کے مطابق ہو تو قیاس سے ملحق ورنہ سنت سے ملحق ہے۔

اعتراض: صاحب حسامی اور صاحب منار نے یہ کیوں کہا کہ ”اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة اجماع الامة والاصل الرابع القیاس“ یہ کیوں نہیں کہا ”اصول الشرع اربعة“

جواب: اصل دلیلیں تین ہی ہیں ”کتاب، سنت اور اجماع امت“ قیاس علیحدہ مستقل دلیل نہیں بلکہ وہ کبھی کتاب اللہ سے اور کبھی سنت سے اور کبھی اجماع سے مستنبط ہوتا ہے۔ اسی مسئلہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے چوتھی دلیل ”قیاس“ کو علیحدہ ذکر کیا۔

قیاس کا لغوی معنی:

قیاس کا معنی ہے اندازہ کرنا، جیسے کہا جائے ”فیس النعل بالنعل“

قیاس کا شرعی معنی:

اصل والا معنی فرع میں ثابت کرنا، علت دونوں میں ایک ہو جیسے کہا ”الخمر حرام لانه مسکر وکل مسکر حرام“ خمر پر حرمت کا حکم نص سے ثابت ہے اور ہر مسکر پر حرمت قیاس سے ثابت ہے۔

قیاس کی شرطیں: (کل چار ہیں)۔ دوعدی اور دودو جودی۔

عدی شرطیں:

(۱) جس نص پر قیاس کرنا چاہیں وہ خود دوسری نص سے خاص نہ ہو۔ جیسا کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی ایک گواہی دو کے برابر ہے لیکن یہ ان کے ساتھ ان کی کرامت کے پیش نظر خاص ہے یہ حکم ان کے متعدی نہیں ہو سکتا۔

(۲) اصل ہی مخالف قیاس نہ ہو جیسا کہ نماز میں قہقہ سے وضوء فاسد ہو جاتا ہے لیکن یہ خود

خلاف قیاس ہے اس پر کوئی اور حکم قیاس نہیں ہوگا۔

وجودی شرطیں:

(۱) شرعی حکم جو نص سے ثابت ہے وہی فرع میں ثابت ہو۔ پھر یہ شرط چار شرطوں کو مستلزم ہے۔ ایک یہ کہ وہ حکم جو متعدی ہے وہ شرعی ہو صرف لغوی نہ ہو جیسا کہ خبر کا لغوی معنی "معامرۃ العقل" ہے اور ہر نشہ آور کو اس لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے خبر نہیں کہا جائے گا۔

دوسری یہ کہ حکم جو ثابت ہو وہ نص سے ثابت ہو اس میں کوئی تغیر و تبدل نہ پایا جائے۔ ذی پر ظہار کا کفارہ لازم نہیں۔ کفارہ من وجہ عقوبت ہے اور من وجہ عبادت ہے۔ کفار عبادت کے مستحق نہیں، ورنہ کفارہ کا حکم تبدیل کرنا پڑے گا جو جائز نہیں۔

تیسری یہ کہ فرع اصل کی نظیر ہو، گھٹیا نہ ہو۔ جیسا کہ بھول کر کھانے، پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اس پر مکوہ (مجبور کیا ہوا) اور خاٹی بلا اختیار پانی وغیرہ کو حلق سے نیچے لے جانا جیسا کہ کلی کے وقت پانی حلق میں چلا جائے ان دونوں صورتوں میں روزہ ٹوٹ جائے گا، ان کو ناسی پر قیاس نہیں کریں گے، کیونکہ یہ اصل سے ادون ہیں۔

چوتھی یہ کہ فرع میں نص نہ ہو، اسی وجہ سے کفارہ یحیٰ اور کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنے کو کفارہ قتل پر قیاس کر کے مؤمن غلام کی قید نہیں لگائی جائے گی کیونکہ ان میں خود نص موجود ہے، ان کو اپنے اطلاق پر رہنے دیا جائے گا۔

فائدہ: مصارفِ زکوٰۃ میں مستحقین کا مؤمن ہونا ضروری ہے لیکن کفارہ یحیٰ اور کفارہ ظہار میں مستحقین ہونا واجب نہیں، اگرچہ بہتر یہی ہے کہ وہ کفارہ مؤمنین پر ہی ادا کیا جائے، کیونکہ دیگر فقہاء کرام نے کفارات کا مال اور صدقات واجبہ غیر مسلموں کو دینے سے منع کیا ہے۔

(۲) دوسری وجودی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم قیاس کے بعد بھی جوں کا توں رہے، اس میں کوئی تغیر و تبدل نہ ہو جیسا کہ فرع میں ہم نے بیان کیا ہے۔

اعتراض: نبی کریم ﷺ نے حکم مطلق ذکر کیا ہے "لا تبسوا الطعام الاسواء بسواء" طعام کی بیچ نہ کرو سوائے برابر برابر کے، لیکن تم نصف صاع کی قید لگاتے ہو مٹھی بھر گندم وغیرہ کی بیچ دو مٹھیوں سے جائز مانتے ہو۔ حکم اصل تم کیوں تبدیل کرتے ہو؟

جواب: استثناء مساوات کا تقاضا کرتا ہے۔ مساوات شرع میں مکملی اور موزونی چیز میں وہاں سے شروع ہوتی ہے جہاں سے بیان شروع ہو۔ بیان نہ شروع ہو۔ بیان نہ چونکہ نصف صاع سے کم اس وقت نہ تھا، لہذا یہ حکم نص سے ثابت ہے۔

اعتراض: تم نے کہا ہے کہ اصل نص کا حکم نہ بدلے حالانکہ زکوٰۃ میں نبی کریم ﷺ کا حکم ہے "فی خمس من الابل شاة" پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے، لیکن تم کہتے ہو بکری کی قیمت ادا کرنا جائز ہے، اس سے حکم نص کا بدل کیا ہے۔

جواب: یہ تبدیلی خود نص سے ثابت ہے۔ نص میں مذکور ہے ﴿وَمِمَّنْ ذَاكَ لِی الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ رب تعالیٰ نے جب رزق دینا اپنے ذمہ کرم پر لگا دیا ہے جو کھانے، پینے، لباس، مسکن وغیرہ پر مشتمل ہے تو گویا کہ یہ تبدیلی صاحب شرع کی طرف سے ہے۔ لہذا واضح ہوا کہ تغیر و تبدل نص سے ہے نہ کہ تعلیل سے، البتہ تعلیل ساتھ پائی گئی ہے۔

یہی مطلب ہے حسامی کے ان الفاظ کا "فصار التعلیل بالنص مجامعا للتعلیل لاہد" یعنی حکم اول کی تبدیلی دلالت النص سے ثابت ہے، وہ یہی ہے کہ فقیر کو نفع پہنچایا جائے، لہذا خود نص میں احتمال ہے کہ مراد یحیٰ شاة ہے یا قیمت شاة یعنی اغنیاء سے پہلے وہ زکوٰۃ رب تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں آتی ہے، پھر فقیر کو اس کا مالک بنا دیا جاتا ہے۔

اعتراض: نبی کریم ﷺ نے فرمایا "نم اغسلہ بالماء" لیکن تم ہر مطہر مانع چیز سے نجاست کو زائل کرنا جائز مانتے ہو جیسے گلاب کا پانی اور سرکہ وغیرہ تم نے نص کو تبدیل کر دیا۔

جواب: مقصد ازالہ نجاست ہے وہ جس طرح بھی ہو مقصد حاصل ہو جائے گا۔ نص کے مقصد کو نہیں بدلا گیا۔

اعتراض: رب تعالیٰ نے فرمایا ﴿وَرَبُّكَ فَكَبِّرْ﴾ کبیر افتتاح کو معین کیا گیا۔ اسی طرح حدیث شریف میں "تحریمہا التکبیر" بھی تعین پر دلالت کر رہی ہے تم کہتے ہو تاثر کو اللہ اہل الرحمن اعظم سے شروع کرنا جائز ہے یہ تو نص کو تبدیل کرنا لازم آ رہا ہے جو جائز نہیں۔

جواب: مقصد رب تعالیٰ کی تعظیم ہے، وہ ان دونوں الفاظ سے حاصل ہے، لہذا خود نص کا تقاضا وہی ہم نے ثابت کیا۔ تعلیل سے نص کو نہیں تبدیل کیا۔

اعتراض: حدیث شریف میں جماع سے روزہ توڑنے پر کفارہ لازم قرار دیا گیا ہے۔ کھانے اور پینے سے روزہ توڑنے پر بھی کفارہ لازم کر دیا اس سے تو حکم نص بدل دیا گیا یہ کس طرح درست ہو سکتا ہے؟

جواب: کفارہ کا اصل سبب روزہ کو توڑنا ہے جماع اس کا ایک سبب ہے، لہذا کفارہ کو نص نے صرف جماع سے مقید نہیں کیا۔ نص کا حکم تعلیل سے تبدیل نہیں کیا گیا۔ تمام سوالوں کا جواب صاحب کتاب نے ان الفاظ سے دیا "وبعد التعلیل بغی الصلاحیۃ علی ما کان قبلہ" تعلیل کے بعد تمام مقامات میں اصل کا حکم وہی ہے جو پہلے تھا اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی۔

ایک مسئلہ میں اختلاف:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرِ آء﴾ میں لام تملیک کا ہے جو تقاضا کرتا ہے کہ زکوٰۃ اس وقت ادا ہوگی جب تک تمام مذکورہ صنفوں کو بطور شرکت مالک نہیں بنایا جائے گا، ہم نے بیان کیا جو پہلے ذکر کیا ہے کہ صدقات پہلے اللہ تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں آتے ہیں، پھر فقیر کے ہاتھ میں آتے ہیں، تو اسی سے واضح ہوا کہ ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرِ آء﴾ میں لام عاقبت کا ہے۔ لہذا تمام صنفوں کو مالک بنانا ضروری نہیں بلکہ بیان کیا گیا ہے کہ تمام صنفیں مستحق ہیں، ان میں سے کسی ایک کو بھی زکوٰۃ دو گے تو ادا ہو جائے گی۔

یا مراد یہ ہے کہ ان کو مال دیا جائے جب وہ صدقہ بن جائے، صدقہ تو اللہ تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں آنے سے بن گیا، اب فقراء وغیرہ اس تحقیق سے باعتبار حاجت کے مستحق ہو گئے، یہ تمام مصارف جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے کیا ہے وہ اسباب حاجت ہیں۔ یہ تمام ایسے ہی ہیں جیسا کہ کعبہ شریف نماز کیلئے قبلہ ہے۔ تمام کعبہ شریف سامنے ہو یا اس کی کوئی جزء ہو تو نماز ادا ہو جائے گی، اسی طرح تمام صنفوں کو زکوٰۃ دے یا کسی ایک کو دے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

قیاس کا رکن:

قیاس کا رکن یہ ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان وصف جامع پایا جائے، جو حکم نص پر علامت ہو، جس پر نص مشتمل ہو۔ فرع اصل کی نظیر ہو، دونوں میں علت بھی ایک ہو اور دونوں کا حکم بھی ایک ہو۔

یہ بیان کیا جائے "الامور حرام" لیون حرام ہے، اس کی علت یہ بیان کی جائے کہ لانه مسکر كالخمر" اس لئے کہ یہ شراب کی طرح نشہ آور ہے۔ اصل میں علت یہ ہے کہ "الخمر حرام لانه مسکر"

وصف کیلئے دو شرطیں ہیں:

1. وصف حکم نص کیلئے علت بنایا جائے اس میں دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک یہ کہ اس میں ملاحت پائی جائے، اس مسئلہ کو بیان کیا گیا ہے "الصالح" سے، یعنی مکمل عبارت یہ ہے "الوصف الصالح المعدل" یہ ایسے ہی ہے جیسے شاہد میں صلاحیت (یعنی عقل و بلوغ و اسلام و حریت) کا پایا جانا ضروری، اور شاہد میں عدالت یعنی دیانت کا پایا جانا ضروری ہے۔

وصف میں صلاحیت کے پائے جانے سے کیا مراد ہے:

وصف میں صلاحیت کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ملاحت پائی جائے، یعنی حکم کے موافق ہو، کہ حکم اس کی طرف منسوب کیا جاسکے۔ جیسا کہ ارتد او صلاحیت رکھتا ہے زوجین میں فرقت کا سبب بننے کا، لیکن ان میں سے کسی ایک کا اسلام لانا ان کے درمیان فرقت کا سبب نہیں بن سکتا، کیونکہ اسلام ملانے کا ذریعہ ہے فرقت کا نہیں۔ البتہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ انکار کرے تو اس کا انکار کرنا ذریعہ ہوگا ان کے درمیان فرقت کا۔

وصف میں ملاحت کے پائے جانے کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور سلف صالحین نے جو عملیں پیش کی ہوں ان کے موافق ہو۔ جیسا کہ شیبہ صغیرہ کا نکاح کرنے کی ولایت ولی کو حاصل ہے۔ ہمارے نزدیک اس کا صغر سبب ہے ولایت ولی کا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بکارت سبب ہے ولایت ولی کا، لہذا ان کے نزدیک شیبہ صغیرہ پر ولی کو ولایت کا حق حاصل نہیں۔

ہم نے بیان کیا صغر علت ہے تصرف سے عجز کی۔ یہ ہماری علت نبی کریم ﷺ کی علت کے موافق ہے کیونکہ آپ نے فرمایا:

"الہرة لیست بنجسة انما هی من الطوائفین والطوائف علیکم"

جب تک وصف میں ملائمت نہیں پائی جائے گی:

اس وقت تک عمل صحیح نہیں۔ کیونکہ امر شرعی ہے اور شرعی بغیر ملائمت شرعیہ کے ثابت نہیں۔

وصف کی ملائمت کے بعد بغیر عدالت کے عمل لازم نہیں ہوگا:

کیونکہ صرف باوجود ملائمت کے پائے جانے کے رد کا احتمال رکھتا ہے۔

عدالت وصف کی چار قسمیں ہیں:

(۱) عین وصف کا اثر عین حکم میں ظاہر ہو۔ جیسا کہ عین طواف کا اثر ظاہر ہے عین سؤرہرہ

میں طواف علت ہے عین حکم کی یعنی سؤرہرہ کے نجس نہ ہونے کی۔

(۲) عین وصف کا اثر ظاہر ہو جنس حکم میں، جیسے صفر علت ہے مال کی ولایت میں

بالاجماع، تو نکاح جنس ہے مال کی لہذا اس میں بھی صفر کو ولایت کی علت بنایا گیا ہے۔

(۳) اثر جنس وصف کا عین حکم میں ظاہر ہو جیسے جنون علت ہے اسقاط صلوة کی، یہ نص سے

ثابت ہے، جنون چونکہ جنس اغناء ہے، لہذا اغناء سے اسقاط صلوة کا حکم ثابت ہوگا۔ جبکہ اغناء

ایک دن ایک رات سے بڑھ جائے۔

(۴) اثر جنس وصف جنس حکم میں ظاہر ہو۔ جس طرح مشقت سفر علت ہے دور رکعت کے

ساقط ہونے کی یہ نص سے ثابت ہے۔ مشقت جنس ہے حیض کی۔ سقوط رکعتیں جنس ہے سقوط

صلوة کی لہذا حیض سے نماز ساقط ہوگی۔

قولہ: وهو نظیر صدق الشاہد..... الخ: جس طرح شاہد کی صداقت صلاحیت

کے بعد معاصی اور کھارے سے رکنے کے بعد پہچانی جاتی ہے یہاں تک کہ شہادت کا قبول کرنا اس

کے بعد واجب ہے۔ اسی طرح وصف کا حکم کے لئے علت بننا ملائمت کے بعد اس وقت ثابت

ہوگا جب اس میں تاثیر پائی جائے وہ تاثیر نص اور اجماع سے ثابت ہوگی۔

اعتراض: قیاس دلیل شرعی ہے استحسان کو سوائے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے کسی نے ذکر نہیں

کیا حالانکہ احناف قیاس کو کبھی استحسان کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں۔ یہ دلیل شرعی کو غیر دلیل شرعی

سے چھوڑنا لازم آتا ہے جو درست نہیں۔

جواب: ہم استحسان کو قیاس پر فوقیت دیتے ہیں اور مقدم کرتے ہیں کیونکہ استحسان بھی قیاس

الہی ہی ہوتا ہے لیکن استحسان کو باعتبار ظہور و خفاء کے مقدم و مؤخر نہیں کرتے بلکہ باعتبار قوت اثر

کے مقدم کرتے ہیں۔

تقدیم قیاس:

اگر قیاس کا اثر باطنی صحیح ہو اور استحسان کا اثر ظاہر ہو لیکن فساد خفی ہو تو قیاس کو مقدم کرتے ہیں۔

بحیثیت تقدیم و تاخیر کے دو قسمیں:

(۱) استحسان کی تقدیم قیاس پر (۲) قیاس کی تقدیم استحسان پر۔

تقدیم قیاس کی مثال:

نمازی نے آیہ سجده تلاوت کی تو اسی آیہ پر سجده کر لیا نص پر قیاس کرتے ہوئے کہ نص میں

ہے ﴿وَسُجُودًا مَّعًا﴾ اس آیہ کریمہ میں رکوع سے مراد سجده لیا گیا ہے۔ قیاس کو اس

میں قوت حاصل ہے کیونکہ رکوع اور سجود دونوں میں خضوع پایا گیا ہے اور سجده تلاوت میں بھی

خضوع مقصود ہے۔

استحسان یہ ہے کہ سجده کی جگہ رکوع کافی نہ ہو کیونکہ سجده میں غایت تعظیم پائی گئی ہے اور

رکوع میں نہیں۔ بظاہر استحسان کو فوقیت نظر آتی ہے کیونکہ اس کا اثر ظاہر ہے لیکن نظر دہلی سے

درست نہیں قیاس اگرچہ مجاز محض ہے کہ رکوع کو سجده کی جگہ رکھا لیکن قیاس اثر باطنی کی وجہ سے

اولیٰ ہے وہ یہی ہے کہ سجده تلاوت قربت مقصودہ نہیں اسی وجہ سے نذر سے لازم نہیں آتا۔ اور

صرف تواضع و خضوع ہے نماز میں رکوع میں خضوع حاصل ہو جاتا ہے لہذا ائمہ ۱۱۳ھ تک رکوع

سے ادا ہو جائے گا۔

تنبیہ: سجده صلوتیہ قربت مقصودہ ہے نذر سے لازم ہو جاتا ہے اس لئے رکوع سے ادا ہو جاتا ہے اور

نہیں ہوگا۔ اور یہ بھی خیال رہے کہ نماز کے باہر رکوع کرنے سے سجده ۱۱۳ھ تک ادا نہیں ہوگا

کیونکہ اس میں وہ خضوع پایا گیا ہے کہ جو نماز کے رکوع میں پایا جاتا ہے۔

نتیجہ: فساد الاثر الخفی..... الخ: اثر خفی باوجود فساد ظاہر کے اولیٰ ہے ظاہر کے

جس میں فساد خفی پایا جائے قیاس کا استحسان پر مقدم ہونا بہت کم پایا جاتا ہے استحسان کا قیاس پر مقدم ہونا بہت زیادہ پایا جاتا ہے۔

مستحسن (جو حکم استحسان سے ثابت ہے) کی دو قسمیں:

(۱) جو مستحسن قیاس خفی سے ثابت ہو وہ غیر کی طرف متعدی ہو سکتا ہے۔

(۲) جو مستحسن اثر، اجماع اور ضرورت سے ثابت ہو وہ غیر کی طرف متعدی نہیں ہو سکتا۔

بیع سلم کا مستحسن ہونا:

حدیث پاک سے ثابت ہے ارشاد مصطفوی ﷺ "من اسلم منکم فلیسلم فی کبیل معلوم" لہذا اس کے علاوہ معدوم کی بیع جائز نہیں۔

استصناع: استصناع کسی کو مثلاً کہنا کہ یہ قمیص سلائی کر دینا وغیرہ اس کا مستحسن ہونا اجماع امت سے ثابت ہے یہ بھی آگے متعدی نہیں۔

حوض، کنوئیں، برتن:

پانی نکالنے یا انڈیلنے سے پاک ہو جاتے ہیں قیاس یہ تھا کہ پانی نکال کر پھر کنوؤں اور حوضوں کی دیواروں وغیرہ کو دھویا جاتا تو یہ پاک ہوتے لیکن ضرورت کی وجہ سے اس کے بغیر ہی ان کو پاک سمجھا جاتا ہے یہ حکم بھی غیر کی طرف متعدی نہیں اسلئے کہ یہ "الثابت بالضرورة" ہے۔

مستحسن جو غیر کی طرف متعدی ہوتا ہے اس کی مثال:

بیع کے قبض سے پہلے جب بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے جیسا کہ بائع کہے کہ یہ چیز دو سو درہم کی میں نے بیچی ہے اور مشتری کہے کہ ایک سو درہم کی میں نے خریدی ہے قیاس یہ کہتا ہے کہ بائع پر قسم لازم نہ آئے کیونکہ وہ مدعی ہے مدعی پر قسم لازم نہیں آتی۔ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ بائع پر بھی قسم لازم آئے کیونکہ وہ من وجہ مدعی ہے اور من وجہ منکر ہے یعنی مشتری کا بھی ایک دعویٰ ہے کہ میں نے یہ چیز ایک سو درہم سے خریدی ہے، جس کا بائع انکار کر رہا ہے اسلئے بائع پر قسم لازم آئے گی اس کی حالت انکار یہ کہ وہ مدعی بھی من وجہ مدعی ہے اور من وجہ منکر ہے اسلئے اس پر بھی حلف لازم آئے گی۔ یہ مستحسن بائع اور مشتری کی موت کے بعد ان کے درمیان

کی طرف بھی متعدی ہوگا۔ اسی طرح یہ حکم اجارہ کی طرف بھی متعدی ہوگا کیونکہ جب موجر اور مستاجر میں اختلاف ہو جائے تو دونوں پر قسم لازم ہوگی۔

قبض کے بعد بائع پر یقین قیاس سے ثابت نہیں بلکہ خلاف قیاس حدیث پاک سے ثابت ہے لہذا اس کی تعدیت ثابت نہیں وہ حدیث پاک یہ ہے "إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بخالفها" جب بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے اور سامان (شیع) موجود ہو تو ان دونوں پر قسم لازم ہے۔

استحسان خصوص علل سے نہیں:

اسلئے کہ جو وصف باعتبار ظاہر کے قیاس مذکور میں پایا جائے وہ حقیقۃً علت نہیں کہ اسے اس اجماع اور ضرورت کے مقابل علت بنایا جاسکے۔

قیاس جس طرح نص یعنی کتاب سنت کے مقابل نہیں ہو سکتا کہ وہ دونوں نصیں ہیں اسی طرح قیاس ضرورت اور اجماع کے مقابل بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ضرورت اجماع سے ثابت ہے اور اجماع کتاب و سنت کی طرح ہے حکم میں۔ لہذا ضرورت اور اجماع حکم نص میں ہیں۔

قیاس جلی استحسان خفی کے مقابل ہو تو قیاس معدوم ہو جائے گا کیونکہ استحسان کا اثر قوی ہے جس نے قیاس جلی کو معدوم کر دیا ہے۔

اسے یوں بیان کیا جائے گا کہ حکم میں مانع پایا گیا ہے اسلئے کہ عدم حکم بوجہ عدم علت کے ہے یوں نہیں بیان کیا جاسکتا کہ عدم علت بوجہ وجود علت کے ہے۔ یہی قانون تمام علل مؤثرہ میں ہے جب حکم نہیں پایا جائے گا تو وہاں علت کے پائے جانے میں کوئی رکاوٹ آ جاتی ہے لہذا عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہی ہوگا یہی مطلب ہے صاحب کتاب کے ان الفاظ کا "و کذا نقول فی سائر العلل المؤثرۃ"

وبیان ذلک: اس کی وضاحت یہ ہے ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے اور بعض حضرات کے نزدیک علت پائی جاتی ہے اور مؤثرہ نہیں ہوتی ان کے نزدیک عدم حکم بوجہ علت کے غیر مؤثرہ ہونے کے ہے۔

اس کی مثال دیکھئے:

روزہ دار کے حلق میں پانی ٹپکا دیا گیا یا وہ سویا ہوا تھا تو اس کے حلق میں پانی ٹپکا دیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ اس کا فوت ہو گیا۔ قیاس یہ تھا کہ بھول کر کھانے، پینے والے کا روزہ بھی ٹوٹ جائے کیونکہ اس کا اس کا بھی باقی نہیں رہا لیکن اس کا روزہ نہیں ٹوٹا کیونکہ حدیث پاک سے اس کا روزہ نہ ٹوٹا ثابت ہے ارشاد مصطفوی ﷺ ہے:

”من نسي هو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فالما اطعمه الله ومساها“
جس آدمی نے روزہ کی حالت میں بھول کر کھا لیا یا پی لیا وہ اپنے روزہ کو مکمل کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو کھلایا یا پلایا ہے۔

جو حضرات مخصوص عطل کے قائل ہیں کہ علت غیر مؤثر ہوگی اس لئے کہ حکم نہیں ثابت ہوگا ان کے نزدیک روزے کے ٹوٹنے کا حکم نہیں پایا گیا باوجود علت کے پائے جانے کے کہ عدم اس کا علت ہے افطار صوم کی یہاں افطار صوم نہیں لیکن عدم اس کا پلایا گیا ہے اس میں حدیث مانع آگئی۔ ہم کہتے ہیں کہ عدم علت کی وجہ سے عدم حکم ہے کیونکہ بھولنے والے کا فعل صاحب شرع کی طرف منسوب ہے لہذا بھولنے والے سے معنی جنائت ساقط ہے اور فعل معاف ہے اس لئے اس کا روزہ باقی ہے کیونکہ اس کا موجود ہے یہ نہیں کہا جائے گا کہ رکن کے فوت ہونے کی علت تو پانی گئی لیکن مانع پایا گیا ہے۔

”فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه دليل العدم“

بعض حضرات نے کہا عدم حکم مخصوص علت کی وجہ سے ہے، ہم نے کہا عدم علت کی وجہ سے ہے۔

قیاس کا حکم:

نص یعنی اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی ہو، شرط یہ ہے کہ فرع میں نہ کوئی نص ہو نہ اجماع ہو اور نہ ہی رائے کے اوپر کوئی دلیل ہو۔ اصل والا حکم فرع میں ثابت کیا جائے گا غالب رائے سے، جس میں غلطی کا بھی احتمال ہوگا۔ علت اصل کی وجہ سے فرع کی طرف حکم متعدی ہونا لازم ہے یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک علت کے پائے جانے کے باوجود اصل والا حکم فرع کی طرف منتقل ہونا لازم نہیں بلکہ صحیح ہے۔

ان کے نزدیک تعلیل کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ کہ علت متعدی ہو اور اصل والا حکم فرع میں ثابت ہو اسے قیاس کہا جائے گا اور دوسری قسم یہ ہے کہ تعلیل محض ہو وہ حکم متعدی نہ ہو، اسے وہ علت قاصرہ کہتے ہیں۔

حتى جواز التعليل بالثمنية:

امام شافعی رحمہ اللہ ایک درہم کی بیع دو درہم سے حرام مانتے ہیں علت حرمت ان میں شمن کا پایا جانا ہے۔ ثمنیہ صرف دو چیزوں میں پانی گئی سونے اور چاندی میں، اگر کسی اور چیز میں ثمنیہ پایا جائے تو اس میں بیع تقاضا حرام نہیں ہوگی، یہ حکم چونکہ متعدی نہیں۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ یہ علت قاصرہ ہے، اس سے حکم ثابت تو ہو جاتا ہے جیسا کہ دوسری علتوں سے ثابت ہو جاتا ہے، لیکن واجب نہیں ہوتا۔ وصف کا علت ہونا تعدیت کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ یہ معنی وصف میں مطلوب پر تائید بنتا ہے۔

اس کی وضاحت:

وصف کا حکم کی علت میں ہونا ایک ایسا امر ہے کہ اس میں تاخیر اور تعدیل، متعدی ہونا اور غیر متعدی ہونا ثابت ہے، اسی طرح عام ہونا اور خاص ہونا ثابت ہے۔ وصف کی تاخیر و تعدیل ایسے دلائل ہیں جن سے انتہا پتہ چلتا ہے کہ یہ وصف علت حکم ہے بہ تعدی ہونا اس سے سمجھ نہیں آتا بلکہ وصف کی تعدیت اس کے عام ہونے سے سمجھ آتی ہے۔ جب دلائل دلالت کریں کہ یہ وصف علت ہے حکم کی تو اس کی صحت پر حکم ثابت کر دیا جائے خواہ متعدی ہو یا نہ ہو۔

ہماری دلیل:

ہم کہتے ہیں دلیل شرع سے دو مطالب میں سے ایک کا حاصل ہونا ضروری ہے، ایک علم اور دوسرا عمل۔ علت قاصرہ سے علم یقینی تو حاصل نہیں ہوتا کیونکہ یہ ظنی دلیل ہے، اور منصوص علیہ یعنی اصل میں علت قاصرہ کے ذریعے عمل بھی ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اصل میں حکم نص سے ثابت ہے جو علت قاصرہ پر فوقیت رکھتی ہے اس لئے عمل نص سے منقطع نہیں ہو سکتا۔ علت قاصرہ کے ذریعے سے جب علم ثابت نہ ہو اور عمل بھی ثابت نہ ہو تو اب سوائے

تعدیت حکم کے اور کچھ باقی نہ رہا۔

اعتراض: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ علت قاصرہ کے صرف دو فائدے ہیں "علم اور عمل" بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ حکم نص سے خاص ہے تاکہ مجتہد علت بیان کرنے کی طرف مشغول نہ ہو کہ یہ حکم علت کے ذریعے فرع کی طرف متعدی ہے۔

پہلا جواب: ہم کہتے ہیں "هذا يحصل بترك التعليل" یہ تو ترک تعلیل سے حاصل ہے، کیونکہ یہ اختصاص تعلیل سے پہلے ہی ثابت ہے، اسلئے کہ نص صرف ثبوت حکم پر دلالت کرتی ہے، عموم ثابت ہوتا ہے تعلیل سے، جب تعلیل کو چھوڑ دیا گیا تو اس کے ذریعے جو عموم حاصل ہونا تھا وہ حاصل نہیں ہوگا تو خود بخود مخصوص ثابت ہو جائے گا۔

دوسرا جواب: "على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى" غیر متعدی کی تعلیل متعدی کی تعلیل سے مانع نہیں۔

وضاحت جواب ثانی:

اصل میں دو وصفوں کا مجتمع ہونا جائز ہے جبکہ دونوں متعدی ہوں، ایک کی تعدیت دوسرے سے زیادہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اس میں دو وصف پائے جائیں ایک متعدی ہو اور دوسرا غیر متعدی ہو، مجتہد جب وصف غیر کو متعدی بنائے تو اس سے اختصاص حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وصف متعدی بھی موجود ہے بلکہ وصف متعدی کے ہوتے ہوئے اسے ہی علت بنانا واجب ہوتا ہے کیونکہ وہ اعتبار کے زیادہ قریب ہے، جب یہ احتمال پایا گیا "فصل تطل هذه الفائدة" تو وہ فائدہ باطل ہو گیا جو تم نے بیان کیا ہے۔

قیاس مخالف کا دفع کرنا:

علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علت ملردیہ (۲) علت مؤثرہ

علت ملردیہ: اس وصف کو کہا جاتا ہے جس میں دوران حکم پایا جائے وجوداً اور عدماً، یعنی علت کے پائے جانے سے حکم پایا جائے، اور علت کے نہ پانے جانے سے حکم نہ پایا جائے۔

علت مؤثرہ: وہ ہے جس کا مؤثر ہونا نص یا اجماع امت سے ثابت ہو

"وعلى كل واحد من القسمين ضروب من الدفع" علت ملردیہ ہو یا مؤثرہ ہو بحیثیت دفع قیاس مخالف کے ان کی چند چند قسمیں ہیں۔

علل ملردیہ کی دفع کے لحاظ پر چار قسمیں:

قول موجب علت، پھر ممانعت، پھر فساد وضع، پھر مناقضہ۔

قول بموجب العلة:

یہ ہے کہ مغلل جو حکم تعلیل کے ذریعے ثابت کرے، اس کا ثابت ہونا لازم پکڑ لیا جائے باوجود اس کے کہ اس میں اختلاف بھی رہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا روزہ فرض ہے، اس لئے اس میں تعین نیت ضروری ہے۔

ہم نے کہا ہم تسلیم کرتے ہیں کہ روزہ فرض ہے اسلئے اس میں تعین نیت ضروری ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعین عہد لازم کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں تعین عام ہے بندے کی طرف سے ہو یا شارع کی طرف سے۔ جب رب تعالیٰ نے رمضان میں روزہ رکھنا فرض کر دیا تو معین ہو گیا اب بندہ فرض روزے کی نیت کرے یا نفل وغیرہ کی تو روزہ رمضان کا ہی ہوگا اسلئے کہ اس میں تعین شارع پائی گئی ہے۔

ممانعت:

ممانعت یہ ہے کہ مستدل کے کل دلائل یا بعض دلائل پر منع پائی جائے، ان دلائل کو معین کر کے اور تفصیل سے بتایا جائے۔

ممانعت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) نفس وصف میں ممانعت، یعنی سائل یہ کہے کہ مستدل نے جو دلیل پیش کی ہے اسے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ وصف حکم کی علت ہی نہیں جیسے کوئی دلیل پیش کرے کہ سر کے مسح میں تثلیث سنت ہے جیسا کہ استیفاء میں تثلیث سنت ہے۔

دلیل درستی نہیں، اسلئے کہ استیفاء نجاست حقیقیہ سے تطہیر ہے اور مسح نجاست خاکیہ یعنی حدث سے تطہیر ہے، لہذا جسے تم نے علت حکم بنایا ہے، وہ علت نہیں ہے۔

(۲) وصف کی صلاحیت حکم پر ممانعت یعنی سائل مستدل کے وصف کو تو مانے لیکن یہ کہے کہ میں اس وصف میں حکم کی صلاحیت تسلیم نہیں کرتا جیسا کہ باکرہ صغیرہ میں ولی کی ولایت اس کی بکارت کی وجہ سے ہے اس لئے کہ باکرہ نکاح کے معاملات میں نا تجرب بہ کار ہے۔

ہم کہتے ہیں بیشک وہ باکرہ ہے لیکن ولی کے نکاح کی ولایت میں علت اس کا صغر ہے، بکارت نہیں۔ اسلئے کہ صغر ہر جگہ مؤثر ہے اور بکارت ہر جگہ مؤثر نہیں، جیسا کہ نماز و روزہ کی عدم فرضیت میں علت صغر ہے، بکارت نہیں۔

(۳) نفس حکم میں ممانعت یعنی سائل مستدل کے پیش کردہ وصف کو مانے اور اس وصف کی صلاحیت حکم کو بھی مانے، لیکن یہ کہے کہ اس علت سے یہ حکم ثابت نہیں جو تم نے ثابت کیا ہے بلکہ حکم اور ثابت ہو رہا ہے۔ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں سر کا مسح رکن ہے لہذا اس میں تثلیث سنت ہے، ہم کہتے ہیں کہ رکن کی سنت تثلیث نہیں بلکہ سنت اکمال ہے۔ جب پھرے کو مکمل طور پر گھیرے تو اس کی تکمیل تثلیث سے ہوتی ہے، لیکن سر کے چوتھے حصے فرض کا مسح کر لے تو اس کی تکمیل کل سر کے مسح سے ہوتی ہے تثلیث سے نہیں، یعنی اعضاء غسل میں رکن کی اکمال پر تثلیث مرتب ہے لیکن سر کے مسح میں تثلیث نہیں بلکہ کل سر کا مسح کرنا اکمال ہے۔

(۴) نسبت حکم الی الوصف پر ممانعت یعنی وصف کو تسلیم کر لے، وصف کی صلاحیت کو بھی تسلیم کر لے اور وجود حکم کو تسلیم کر لے لیکن یہ کہے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب نہیں بلکہ اور وصف کی طرف منسوب ہے۔ جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے تثلیث کے سنت ہونے کو رکنیت کی طرف منسوب کیا۔ ہم کہتے ہیں تثلیث کی سنت رکنیت کی طرف منسوب نہیں کیونکہ قرأت و قیام رکن ہیں ان میں تثلیث سنت نہیں اور کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنے میں تثلیث سنت ہے باوجود اس کے کہ یہ رکن نہیں۔

فساد وضع:

یہ ہے کہ وصف بذاتہ حکم کا انکار کرے اور اس کی ضد کا تقاضا کرے خواہ وہ ضد نفس سے ثابت ہو یا اجماع امت سے۔ جیسا کہ زوجین سے کسی ایک کے اسلام قبول کرنے سے زوجین میں فرقت لازم آ جاتی ہے شوافع کے نزدیک۔ اور اگر زوجہ مدخول بہا ہو تو دونوں میں سے کسی

ایک کے ارتداد سے فرقت لازم نہیں آتی۔ ہم کہتے ہیں اس میں فساد وضع پایا گیا ہے کہ اسلام حقوق کو منقطع نہیں کرتا بلکہ جوڑتا ہے، اسلئے اسلام سے نکاح منقطع نہیں ہوگا۔ البتہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ انکار کرے تو اس کا انکار اسلام باعث فرقت ہوگا لیکن ارتداد باعث فرقت ہے خواہ عورت مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا ہو۔

مناقضہ:

حکم کا وصف سے مختلف ہونا یعنی جس وصف کو مدعی نے علت بنایا ہے، خواہ حکم کسی مانع کی وجہ سے علت سے مختلف ہو یا غیر مانع کی وجہ سے۔

تنبیہ: وہ حضرات جو تخصیص علت کے قائل نہیں، وہ کسی مانع کی وجہ سے حکم کے علت سے مختلف ہونے کو مناقضہ نہیں کہتے اور یہ بھی خیال رہے کہ اہل مناظرہ کے نزدیک نقض اور مناقضہ اور منع ایک چیز کے ہی نام ہیں۔

مناقضہ کی مثال:

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں وضوء میں نیت فرض ہے۔ جس طرح تیمم میں فرض ہے، کیونکہ دونوں طہارتیں ہیں یہ کہے ہو سکتا ہے نیت میں دونوں کا حکم علیحدہ علیحدہ ہوا، ہم کہتے ہیں تمہاری یہ دلیل ٹوٹ جاتی ہے غسل ثوب نجاست سے اور غسل بدن نجاست سے، کیونکہ یہ بھی طہارت ہے لیکن ان میں نیت شرط نہیں اور ان کی دلیل اس سے بھی ٹوٹ جاتی ہے کہ نماز تکمیل نہیں حالانکہ نیت اس میں فرض ہے۔

جواب امام شافعی رحمہ اللہ:

آپ فرماتے ہیں کہ وضوء تکمیل حکمی ہے جو امر تعبدی ہے اور غیر معقول ہے لہذا نیت کی فرضیت میں تیمم کی طرح ہے کہ وہ بھی امر تعبدی ہے۔ اسی طرح نماز اور روزہ بھی تعبدی ہیں، لہذا ان میں بھی نیت فرض ہے لیکن کپڑے اور بدن کا دھونا طہارت حقیقی ہے، اس میں نیت فرض نہیں۔

جواب الجواب:

ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں وضوء لازم آتا ہے خروج نجس سے، غسل کا تقاضا یہ تھا کہ تمام

کے ”جلد مائتہ“ کی۔

دوسری قسم: جس وصف کو مغلل نے اپنے لئے شاہد بنایا ہو، مختصر اسی وصف کو اس کے خلاف شاہد بنادے۔ یہ ماخوذ ہے ”قلب الجراب“ سے، یعنی تو شہدان کو الٹ کر دینا۔ پہلے اس کی پیچھے تمہاری طرف تھی اور چہرہ مغلل کی جانب، اب چہرہ تمہاری جانب ہو گیا اور پیچھے مغلل کی جانب۔ اہل مناظرہ اسی کا نام ”معارضہ بالقلب“ رکھتے ہیں۔

”لکن انہ لا یکون الا ہو صف زائد فیہ تفسیر للال“

قلب کی یہ قسم اس وقت پائی جائے گی۔ جب زائد وصف پہلے وصف کی تفسیر بنے۔ پہلے وصف کیلئے تغیر نہ بنے۔

مثال: امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں رمضان کا روزہ فرض ہے لہذا اس میں تعیین نیت (کہ یہ روزہ رمضان کا ہے) ضروری ہے، جس طرح قضاء رمضان فرض ہے اسلئے اس میں تعیین نیت فرض ہے۔

ہم کہتے ہیں رمضان کا روزہ جب فرض ہے معین دنوں میں تو بندے کی تعیین سے بے پرواہ ہے، لیکن قضاء رمضان اگرچہ فرض ہے لیکن اس میں شارع کی جانب سے دن معین نہیں کئے گئے، لہذا وہ بندے کی تعیین کے محتاج ہیں۔ یعنی ایک تعیین کافی ہے۔ جب شارع کی طرف سے تعیین پائی جائے تو بندے کی تعیین کی ضرورت نہیں جب شارع کی طرف سے تعیین نہ پائی جائے تو بندے کی طرف سے تعیین ضروری ہے۔

”لکنہ انما یتعین بعد الشروع وهذا قبل الشروع“ لیکن قضاء شروع کرنے کے بعد معین ہوتے ہیں، اور صیام رمضان شروع کرنے سے پہلے ہی شارع کی طرف سے معین ہوتے ہیں۔

قلب کی ایک وجہ جو ضعیف ہے:

بعض حضرات قلب کی بیان کردہ دو وجہ کے علاوہ ایک اور وجہ بیان کی ہے وہ ضعیف بلکہ فاسد ہے، اسے وہ ”قلب تسویۃ“ کہتے ہیں۔

مثال: نوافل اگرچہ خود بخود فاسد ہو جائیں جیسے نمازی کو حدث لاحق ہو جائے تو اسے قضاء

رنا ضروری نہیں، البتہ حج میں فساد طاری ہو جائے تو اسے پورا کرنا ضروری ہے۔ لہذا نوافل کو شروع کر کے توڑ دیا جائے تب بھی ان کو قضاء کرنا لازم نہیں جیسا کہ وضوء شروع کر کے چھوڑ دیا جائے تو اس کی قضاء لازم نہیں۔

”لیقال لہم لما کان كذلك وجب ان یستوی فیہ عمل النذر والشروع“

کالوضوء

ہماری طرف سے جواب یہ دیا جائے گا کہ جب تم نے نوافل کے توڑنے کو وضوء کے چھوڑنے پر قیاس کیا ہے تو چاہئے یہ کہ وضوء کے ساتھ نذر اور شروع کرنے میں حکم برابر ہونا چاہئے جس طرح وضوء کی نذر ماننے یا وضوء شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا تو تمہارے نزدیک نوافل بھی نذر سے لازم نہ ہوں، اور نہ ہی شروع کرنے سے لازم ہوں۔ حالانکہ نذر ماننے سے نوافل لازم ہو جاتے ہیں بالا جماع۔

اس قلب کی وجہ ضعیف کیا ہے؟

یہ دو وجہ سے ضعیف ہے۔ ایک یہ کہ متادل نے تسویۃ بیان نہیں کی لیکن ساکن نے تسویۃ کو ثابت کیا ہے، اسلئے مناقضہ نہیں پایا گیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام میں مقصود معانی ہیں نہ کہ الفاظ اور خصم نے جو استواء بیان کی ہے وہ معنی مختلف فیہ ہے۔

”لیوت من وجہ سقوط من وجہ علی وجہ التضاد وذلك مبطل للقیاس“

تسویۃ کے قول میں معنی اختلاف پایا گیا ہے۔ اسلئے کہ اصل میں عدم الزام کا اعتبار کیا گیا ہے اور فرع میں الزام کا اعتبار کیا گیا ہے۔ یہ تضاد ہے جو مبطل قیاس ہے۔

معارضہ خالصہ:

جس میں معنی مناقضہ نہ پایا جائے، اہل مناظرہ اسے ”معارضہ بالغیر“ کہتے ہیں۔ اسکی دو قسمیں ہیں۔ ایک حکم فرع میں یہ صحیح ہے۔

مثال: امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ”مسح الرأس“ رکن ہے وضوء میں۔ لہذا اس میں ایٹ سنت ہے جیسا کہ باقی اعضاء کے غسل میں حیثیت سنت ہے۔ ہم کہتے ہیں مسح الرأس مسح

ہے، مسح میں حلیت سنت نہیں جیسا کہ مسح خف میں حلیت سنت نہیں۔ دوسری قسم معارضہ علت اصل میں، یہ قسم باطل ہے۔

مثال: ہم نے کہا کہ لوہے کی بیچ لوہے سے متفاضلاً جائز ہے کیونکہ اس میں ربوایا پایا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک علت جنس اور قدر ہے۔ لوہا چونکہ موزونی ہے، لہذا بیچ متساویاً جائز ہے، متفاضلاً جائز نہیں جیسا کہ سونے اور چاندی میں موزونی ہونے کی وجہ سے متفاضلاً جائز نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اصل کی علت پر معارضہ پیش کیا ہے کہ سونے اور چاندی میں علت ربوایا قدر نہیں بلکہ حمدیہ ہے۔ لوہا چونکہ جنس نہیں لہذا اس میں بیچ متفاضلاً جائز ہے۔ ہم نے کہا علت ربوایا حمدیہ کو بیٹا نا جائز نہیں کیونکہ اس میں تعدیہ نہیں وہ صرف سونے اور چاندی میں بند ہے، جبکہ ان کے بغیر کسی اور میں حمدیہ نہیں پائی گئی۔

اور ہم نے جو علت بنائی ہے یعنی قدر وہ متعدی ہے۔ قیاس کیلئے علت کا متعدی ہونا ضروری ہے۔ دوسرا رد یہ پایا گیا ہے کہ ایک چیز میں کئی علتیں ہو سکتی ہیں، لہذا عدم علت عدم حکم کی دلیل نہیں، ایک علت نہ پائی گئی تو دوسری علت سے حکم ثابت ہو جائے گا۔

مستدل کا اپنے کلام کو صحیح کرنے کا حیلہ:

یعنی جب معارضہ فاسد ہو اور کلام اصل وضع میں صحیح ہو تو مفارقت باطلہ سے ممانعت کی طرف عدول کر لیا جائے گا جو اصولین کے نزدیک صحیح ہے۔ اس صورت میں کلام نیز فساد سے حیرت کی طرف آ جائے گی۔ جیسا کہ اصحاب شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں راہن اپنے اس غلام کو آزاد کرے جو مرتبہ کے پاس مرہون ہے تو اس کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا جبکہ وہ مومر ہو کیونکہ راہن کا تصرف مرتبہ کے حق سے ملاتی ہو رہا ہے جس سے اس کا حق باطل ہوتا ہے، یہاں تک کہ تا جائز ہے جیسا کہ راہن کی بیچ جائز نہیں۔

اس کا رد یہ کیا گیا کہ "لبس هذا كالبيع لانه يحتمل التفسخ بخلاف العتق" اعتاق بیچ کی طرح نہیں یہ قیاس مع الفارق ہے جو جائز نہیں، کیونکہ بیچ میں فسخ کا احتمال پایا گیا ہے۔ اور اعتاق میں فسخ کا احتمال نہیں پایا گیا۔

مفارقت سے ممانعت کی طرف عدول:

امام شافعی رحمہ اللہ اپنی دلیل کو درست کرنے کیلئے مفارقت سے ممانعت کی طرف عدول کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اصل یعنی بیچ موقوف ہے ابتدائی رد کا احتمال بھی ہے اور فسخ کا بھی اور فسخ یعنی اعتاق میں کلی طور پر فسخ درست نہیں۔ شوافع نے بظاہر ممانعت پیش کر کے اپنی دلیل کو صحیح کرنے کی کوشش کی لیکن حقیقت میں معترض کی بات کو تسلیم کرنا لازم آ رہا ہے۔

فصل ترجیح کے بیان میں

دو معارضوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی جبکہ ایک کو دوسرے پر کسی وصف زائد سے فضیلت حاصل ہو۔ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح نہیں دی جائے گی جیسے چار گواہوں کو دو پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔ وجہ ترجیح وصف زائد ہے، لہذا عادل گواہوں کو فاسقوں پر ترجیح دی جائے گی۔

"وكذلك الكتاب والسنة وانما يترجح البعض على البعض بقوة فيه"

اسی طرح کتاب و سنت کو اس وجہ سے ایک کو ترجیح نہیں دی جائے گی کہ اس طرح ایک آیت اور ایک حدیث ہے اور اس طرح دو آیتیں اور دو حدیثیں ہیں۔ بلکہ ترجیح دلیل کی قوت کو دیکھ کر دی جائے گی۔

جیسا کہ ایک شخص کو کسی نے خطاً ایک زخم پہنچایا وہ مقتول ہو گیا اور دوسرے کو خطاً کسی نے کئی زخم پہنچائے تو وہ زخمی ہو گیا اور مقتول ہو گیا تو دونوں قاتلوں کے عاقلہ پر دیت برابر لازم آئے گی، "صاحب العجرات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة" کئی زخم پہنچانے والے کو ایک زخم پہنچانے والے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔

وجہ ترجیح چار ہیں:

ترجیح دی جائے گی قوت اثر سے، کیونکہ اثر معنوی حجت کو قوت عطاء کرتا ہے لہذا وصف حجت کی فضیلت باعث ترجیح ہے جیسا کہ استحسان اگر اثر زیادہ رکھتا ہو تو قیاس پر رائج ہوتا ہے اور جب قیاس کا اثر زیادہ ہو تو استحسان پر رائج ہوتا ہے۔

❖ دوسری وجہ ترجیح "قوت ثابت وصف حکم مشہود بہ پر" جیسا کہ مسح راس چونکہ مسح ہے لہذا اس میں تکرار سنت نہیں۔ حکم مشہود بہ یہاں عدم تکرار مسح ہے اور علت مسح ہے۔ اس علت یعنی وصف مسح کو حکم کیلئے قوت ثابت حاصل ہے کہ اس میں تخفیف ہے نسبت امام شافعی رحمہ اللہ کی پیش کردہ علت کے۔ وہ کہتے ہیں مسح رکن ہے لہذا اس میں تکرار سنت ہے تمام ارکان صلوٰۃ میں سنت اکمال ہے نہ کہ تکرار۔ اثر مسح تخفیف میں لازم ہے ہر اس چیز میں جو "غیر معقول التطہیر" ہے جیسا کہ تنیم کے مسح میں تکرار نہیں۔

❖ الثالث "الترجیح بکثرة الاصول" تیسری وجہ ترجیح کثرت اصول کی وجہ سے دی جائے گی۔ ایک طرف ایک اصل ہو اور دوسری طرف دو یا تین اصل ہوں تو ترجیح کثرت اصول کو دی جائے گی جیسا کہ مسح رکن ہے اس میں تکرار سنت ہے اس کی ایک اصل ہے غسل اعضاء اور مسح الراس میں تکرار سنت نہیں کیونکہ یہ مسح ہے اس کی کئی اصول ہیں "مسح الخف، مسح الجبيرة اور مسح التيمم"

"لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه" کثرت اصول کے ساتھ حکم کے لزوم میں زیادتی و قوت حاصل ہو جاتی ہے۔

❖ الترجیح بالعدم عند عدمہ" چوتھی وجہ ترجیح یہ ہے کہ عدم حکم کو عدم وصف کی وجہ سے ترجیح دی جائے جیسا کہ کہا جائے مسح الراس وضوء میں مسح ہے لہذا اس میں تکرار سنت نہیں۔ اس کا عکس ہو سکتا ہے یعنی جو مسح نہیں اس میں تکرار سنت ہے جیسا کہ "غسل الوجہ" لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کی علت کا عکس نہیں کہ مسح چونکہ رکن ہے لہذا اس میں تکرار سنت ہے لیکن اس کا عکس نہیں کیا جاسکتا کہ جو رکن نہیں اس میں تکرار سنت نہیں کیونکہ کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، اور تنبیحات رکوع و سجود رکن نہیں لیکن ان میں تکرار سنت ہے۔

یہ وجہ ترجیح ضعیف ہے:

"لان العدم لا يتعلق به حکم" کیونکہ عدم کے ساتھ حکم کا تعلق نہیں۔

❖ تنبیہ: وجود وصف پر وجود حکم کا مرتب ہونا اور عدم وصف پر عدم حکم کا مرتب ہونا زیادہ واضح ہے نسبت اس کے کہ وصف معدوم ہو جائے لیکن حکم معدوم نہ ہو۔

❖ جوہ ترجیح میں جب تعارض ہو جائے تو کیا کیا جائے؟

ایسی صورت میں بالذات کو بالوصف پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ حال یعنی وصف عارض ہے اور ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اسلئے وصف جب تابع ہے ذات کے تو تابع ذات کو باطل نہیں کر سکتا۔

اسی ضابطہ کی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ نصف نہار شرعی سے پہلے نیت کر لینے سے ادا ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ روزہ ایک رکن ہے۔ جس میں نیت کا پایا جانا ضروری ہے۔ جب روزہ کے بعض اجزاء میں نیت پائی گئی ہے، اور بعض میں نہیں پائی گئی اسلئے اس میں تعارض پایا گیا، لہذا اہم کثرت اجزاء صوم میں نیت کے پائے جانے کو ترجیح دیں گے۔ کیونکہ کثیر اجزاء میں نیت کا پایا جانا امر وجودی ہے جس کو وصف ذاتی کا درجہ حاصل ہے، اس کے مقابل وصف عارض درجہ معدوم میں ہے۔

❖ دوسری وجہ: یہ ہے کہ عبادات میں احتیاطاً فساد کو ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ عبادات میں فساد کو ترجیح دینا وصف عارضی ہے اور تحت عبادت کو ترجیح دینا وصف ذاتی ہے۔

❖ فصل: قیاس مثبت نہیں بلکہ منظر ہے۔ اور اولیٰ ملاحظہ یعنی کتاب وسنت واجماع مثبت ہیں، یہ دو چیزوں کو ثابت کرتی ہیں، ایک احکام مشروعہ کو یعنی حالت و حرمت و نذر و کراہت کو اور دوسری چیز "ما يتعلق به الاحکام المشروعة" کو۔ وہ ہیں احکام وضعیہ جس طرح "حکم بالسیاسة" اور "بالشرط" پایا جائے۔ یہ تمام چیزیں جب پتہ چل جائیں تو قیاس کی تعلیل کا پتہ چلا ہے لہذا اس بحث کو طریق تعلیل کی پختہ پہچان کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔

احکام کی چار قسمیں ہیں۔

❖ حقوق اللہ خالصہ ❖ حقوق العباد خالصہ

❖ جہاں دونوں حق جمع ہوں لیکن حقوق اللہ غالب ہوں جیسا کہ حد قذف، اس میں حق اللہ غالب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پاکدامن کی تہمت لگانے سے منع فرمایا ہے نسبت حق العبد کے، کہ اسے عار حاصل ہوتی ہے حق اللہ کے غالب ہونے کی وجہ سے اس میں غلو اور دراشت جاری نہیں

جہاں دونوں حق پائے جائیں لیکن حق العبد غالب ہو۔ جیسے قصاص اس میں حق اللہ ہے ہے کہ عالم کو قاتل و فساد سے نجات دینا، اور بندے کا حق یہ ہے کہ اس پر جنائیت پائی گئی ہے لیکن اس میں حق العبد کو ترجیح حاصل ہے اسی لئے میں وراثت و عفو جائز نہیں۔

حقوق اللہ آٹھ قسم ہیں:

- (۱) عبادات خالصہ جس طرح ایمان، نماز، زکوٰۃ وغیرہ
- (۲) حقوق بات کاملہ جیسے حدود (۳) حقوق بات قاصرہ جیسے مورث کے قاتل کو وراثت سے محروم کر دینا۔ (۴) وہ حقوق جو دو چیزوں کے درمیان پائے جائیں جیسے کفارات یہ من وجہ عتوبت ہیں اور من وجہ عبادت ہیں، اسی لئے کفار پر کفارہ لازم نہیں ہوتا کہ وہ عبادت کی اہلیت نہیں رکھتے۔
- (۵) عبادت جس میں مؤنہ پائی جائے، اسی وجہ سے اس میں کمال اہلیت شرط نہیں۔ جیسا صدقہ فطر جو بچہ عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے فوت ہو جائے اس پر بھی صدقہ فطر لازم ہو جاتا ہے۔
- (۶) مؤنت جس میں معنی قربت پایا جائے جیسا کہ عشر۔ یہ اصل میں مؤنت ارضی ہے اسی لئے زمین کو نہ کاشت کرنے کی وجہ سے لازم نہیں آتا۔ اس میں معنی عتوبہ پایا جاتا ہے اسی وجہ سے ابتداء کافر پر لازم نہیں، البتہ بقاء امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک لازم ہوگا جیسا کہ کافر ذمی مسلمان سے عشری زمین خرید لے۔
- (۷) مؤنہ جس میں معنی عتوبت پایا جائے جیسا کہ خراج، اسی وجہ سے ابتدائی طور پر مسلمان پر واجب نہیں ہوتا۔ البتہ بقاء جائز ہے یعنی مسلمان کافر سے خراجی زمین خریدے تو مسلمان پر خراج باقی رہے گا۔
- (۸) وہ حقوق جو قائم بذاتہ ہوں، یعنی بندے پر ان کا ادا کرنا لازم نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کیلئے ان کو لازم رکھا، وہ ہے مال غنیمت اور معدنیات میں خمس۔ یہ حق واجب ہے اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہے بذاتہ، بندے کو اس کا مکلف نہیں بنایا گیا۔ حق یہ تھا کہ تمام مال غنیمت اللہ تعالیٰ کیلئے ہوتا، لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے غائبین پر احسان کرتے ہوئے چار حصے ان کو دے دیے اور خمس صرف اپنے لئے رکھا۔ کیونکہ بادشاہ کو حق ہے جیسے تصرف کرنا چاہے اسی طرح کرے۔

جب جہاد میں حاصل ہونے والا مال غنیمت حقیقت میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے ہم پر بطریق طاعت واجب نہیں اسی وجہ سے مال غنیمت سے چار حصے حاصل کرنے والے غائبین میں سے اگر کوئی کو محتاج ہو تو خمس اس پر صرف کیا جاسکتا ہے، اسی طرح اس کے "آباء و اہماء" کو بھی دیا جاسکتا ہے، "بخلاف الزکوٰۃ و الصدقات" لیکن زکوٰۃ اور صدقات واجبہ جس شخص پر یہ واجب ہوں وہ اپنے آپ پر صرف نہیں کر سکتا۔

اسی طرح خمس بنی ہاشم کو دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کا تعلق "اوساخ اموال الناس" سے نہیں، لیکن زکوٰۃ اور صدقات واجبہ لوگوں کے مالوں کی صل ہیں، اسلئے وہ بنی ہاشم کو نہیں دیئے جاسکتے۔

حقوق العباد: اتنی زیادہ مقدار میں پائے جاتے ہیں جن کو شمار نہیں کیا جاسکتا، مثلاً خنان دہت، بدل تلف، بدل، مغضوب، ملک، بیع، شمن، ملک طلاق، نکاح وغیرہ۔

قسم ثانی:

"وما يتعلق به الاحکام المشروعة" وہ چار ہیں۔

سبب • علت • شرط • علامت

ان میں وجہ ضبط یہ ہے کہ متعلق ایک چیز میں داخل ہوگا یا نہیں۔ اگر داخل ہوا تو رکن، اگر داخل نہ ہوا تو اس میں مؤثر ہوگا یا نہیں، اگر مؤثر ہوا تو علت، اور اگر مؤثر نہ ہوا تو اس کی طرف موصول فی الجملہ ہوگا یا نہیں۔ ہوا تو سبب، نہ ہوا تو چیز اس پر موقوف ہے یا نہیں، اگر موقوف ہو تو شرط و نہ علامت۔

سبب کی چار قسمیں ہیں:

سبب حقیقی • سبب مجازی • سبب جس میں شہ علت پایا جائے • سبب جس میں معنی علت پایا جائے۔

سبب حقیقی:

وہ ہے جو حکم تک فی الجملہ پہنچائے، وجوب حکم اس کی طرف منسوب نہ ہو جیسا کہ علت کی طرف منسوب ہوتا ہے اور وجہ حکم بھی اس کی طرف منسوب نہ ہو جیسا کہ شرط کی طرف منسوب

ہوتا ہے۔ سبب اور حکم کے درمیان علت متخلل ہو، وہ علت سبب مذکور کی طرف منسوب نہ ہو۔

مثال: مثل دلالة السارق على مال السان ليسرقه "کوئی شخص چور کی راہنمائی کرے کہ فلاں جگہ فلاں شخص کا مال موجود ہے، تاکہ یہ چوری کرے۔ دلالت سبب سرقہ ہے۔ نہ اس نے سرقہ واجب کیا، اور نہ ہی سرقہ میں مؤثر ہے، سرقہ اور دلالت میں علت مؤثرہ فعل سارق مختار ہے۔

یہ علت دلالت کی طرف منسوب نہیں کیونکہ بھی اللہ تعالیٰ توفیق عطاء کرتا ہے کہ دلالت کے باوجود وہ چوری نہیں کرتا۔

لہذا اپنے چلا کہ سبب پر حکم کا ثبوت نہیں، بلکہ حکم علت سے پایا گیا ہے۔ علت کی نسبت سبب کی طرف ہو تو سبب حکم علت میں ہوگا۔ اب حکم اس کی طرف منسوب ہوگا۔

مثال: دلۃ "کو آگے سے چلانا یا پیچھے سے چلانا سبب ہے کسی کو "دلۃ" کے روند دینے کا لیکن "سوق اور قود" سبب حقیقی نہیں، بلکہ اس میں معنی علت پایا گیا۔

"سوق اور قود" اور تلف کے درمیان علت فعل دلۃ پایا گیا ہے، لیکن نسبت "سوق اور قود" طرف ہے، کیونکہ وہ اپنے فعل میں مجبور ہے۔ لہذا تلف کی ضمان سائق وقائد پر لازم آئے گی۔

سبب مجازی:

جس طرح "یعمین باللہ" کو کفارہ کا سبب مجازی طور پر کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اصل مقصد "یعمین باللہ" میں اس قسم پر قائم رہنا، جب قسم پر قائم رہے تو کوئی کفارہ لازم نہیں۔ کفارہ تو قسم کے توڑنے کی وجہ سے لازم آتا ہے۔

اسی طرح یحین بغیر اللہ یعنی تعلیق طلاق و عتاق بالشروط مجازی طور پر سبب وقوع طلاق یا عتاق کہلاتا ہے، حالانکہ حقیقی مقصد اس میں یہ پایا جاتا ہے کہ "ان دخلت الدار فانك طالق" یا "ان دخلت الدار فانك حرة" میں کہ دخول دار نہ پایا جائے اور نہ ہی طلاق یا عتاق واقع ہو۔ لہذا مجاز ان کو سبب وقوع طلاق و عتاق کہا گیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ:

اسے "سبب فی معنی الخلق" کہتے ہیں، آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ حد پر کفارہ کا اصل سبب "یحین باللہ" یا تعلیق ہے، لہذا ایسا سبب ہے کہ اس میں معنی علت پایا گیا ہے۔

"وعندنا لهذا المعجاز شبهة الحقيقة حکما" ہمارے نزدیک اس مجاز کو حقیقت سے حکما مشابہت حاصل ہے، ورنہ اصل میں یحین یا تعلیق "بر" کیلئے منقذ ہیں، "عدم بر" سبب کفارہ ہے اگرچہ یحین یا تعلیق ہے۔

امام زفر رحمہ اللہ:

مجاز محض مانتے ہیں کہ اسے کوئی شبہ حقیقت حاصل نہیں۔

مسئلہ تجویز سے یہ مسئلہ واضح ہو جاتا ہے:

ہمارے نزدیک تجویز تعلیق کو باطل کر دیتی ہے، کیونکہ یحین "بر" کیلئے مشروع ہے "بر" کے فوت ہونے پر کفارہ یا جزاء مرتب ہے۔

"واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب"

وجوب کا معنی ہے "ثبوت" یعنی یحین سبب مجازی ہے جزاء اور کفارہ کیلئے، لیکن سبب محض نہیں بلکہ اسے سبب حقیقی سے مشابہت حاصل ہے۔ یعنی "بر" کے فوت پہلے شبہ ضمان پایا جاتا ہے۔ اگر جزا کا ترتیب "بر" کے فوت ہونے کے بعد ہے۔

مثال: مقصوب کے ہلاک ہونے کے بعد غاصب پر قیمت لازم ہے، اور جب مقصوب چیز بعینہ موجود ہو تو اگرچہ وہ چیز لوٹانی ضروری ہوتی ہے۔ قیمت لازم نہیں ہوتی، لیکن ایجاب قیمت کا شبہ پایا جاتا ہے۔

حاصل کلام:

جب یہ ثابت ہو گیا کہ یحین سبب مجازی ہے لیکن اسے شبہ حقیقت حاصل ہے تو شبہ محل میں پایا جائے گا۔ جس طرح حقیقت محل سے بے پرواہ نہیں، اسی طرح سبب مجازی شبہ باطل کا حکم بھی

یہی ہے۔ لہذا انجیز ملاح سے محل فوت ہوگا یا تعلیق باطل ہوگی۔

امام زفر رحمہ اللہ کا قول:

آپ نے فرمایا جب معلق کیا مطلقہ ملاش کی طلاق کو یا احیہ کی طلاق کو ملک سے، یعنی یوں کہے "ان لکحتک فانت طالق" تو طلاق نکاح کے بعد واقع ہوگی۔ وہاں طلاق پائی جاتی ہے باوجود اس کے کہ ابتداء محل موجود نہیں ہوتا۔ لہذا انجیز سے تعلیق باطل نہیں ہوگی۔

مصنف کا جواب:

"ببخلاف تعلیق الطلاق بالملک..... الخ" یعنی جب طلاق کو ملک سے معلق کرے اور کہے "ان لکحتک فانت طالق" اس صورت میں مطلقہ ملاش سے زوج طانی کی جماعت کے بعد طلاق یا وفات نکاح کرنے سے طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس میں شبہ علت ہے، بخلاف یمین وغیرہ کے وہاں شبہ علت نہیں، لہذا دونوں ایک دوسرے کے معارض ہو گئے۔

مبحث العلة

علت کا لغوی معنی یہ ہے کہ "عارض کی وجہ سے حکم معروض متغیر ہو جائے" اصطلاح شرع میں علت اسے کہا جاتا ہے جس پر حکم کا پایا جانا ضروری ہو جائے ابتداء یعنی بلا واسطہ احترام پایا گیا سبب، علامت اور "علۃ العلة" سے کہ ان پر حکم مرتب ہوتا ہے بالواسطہ، جیسے بیع علت ہے ملک کی، نکاح علت ہے طہارت کی، قتل علت ہے قصاص کی۔

علت میں تین امور کا اعتبار:

- (۱) حکم منسوب ہو علت کی طرف بلا واسطہ جیسے رمی کی طرف قتل منسوب ہے، اور رمی رحم محرم کے شرع کی طرف حلق منسوب ہے، اسے کہا جاتا ہے علت اسماء۔
- (۲) علت مؤثر ہو اس حکم کے اثبات میں اسے کہا جاتا ہے "علت معنی"۔
- (۳) علت کے موجود ہونے کے ساتھ ہی حکم پایا جائے درمیان میں فصل زمانی نہ پایا جائے اسے کہا جاتا ہے "علت حکماً علت کالمہ" اسے کہا جاتا ہے جس میں یہ تینوں اوصاف پائے جائیں۔ ایک ایک، دو، دو اور تین اوصاف کے پائے جانے کے لحاظ پر کل

اقبال سات ہیں۔

من صفة الحقيقة..... الخ:

حقیقہ جس میں تینوں اوصاف پائے جائیں اس کا حکم سے پہلے پایا جانا ضروری حکم کے ساتھ پایا جانا کافی ہے جیسا کہ استطاعت مع الفعل ضروری ہے۔ قبل الفعل۔

معلق:

موقوف ہو جیسا کہ غیر مال کی بلا اجازت بیع یا بیع شرط انجیز من البائع او المشتري "اسے کہا جائے گا کیونکہ بیع موضوع ہے ملک کیلئے، اور اسے علت معنی بھی کہا جائے گا کیونکہ بیعت ملک کیلئے۔ لیکن اس کو علت حکماً نہیں کہا جائے گا کیونکہ حکم مؤخر ہے۔

واسباب میں فرق:

دو بیع موقوف جو ذکر کی گئی ہیں ان میں بیع کے علت ہونے اور سبب نہ ہونے پر پائی گئی ہے کہ جب مانع زائل ہو جائے یعنی اجازت مالک حاصل ہو جائے یا شرط اٹھ جائے تو حکم اسی اصل بیع سے ثابت ہوگا، اسی لئے موقوف ہونے کے دنوں میں اصل ہونے والے زوائد "گھی، دودھ گائے وغیرہ کا بیچ" بعد از زوال مانع مشتری کو حاصل ہوگا، حکم چونکہ بیع پر مرتب ہوا ہے درمیان میں زمانہ نہیں پایا گیا جو ضل وقوع کرے اس لئے سبب نہیں۔ کیونکہ سبب فقط مفتعی الی الحكم ہے، حکم کو واجب نہیں کرتا۔

الک عقد الاجارة..... الخ:

اجارہ و علت ہے اسماء اور معنی کیونکہ اجارہ وضع ہے حصول منافع کیلئے اور اس میں سبب نہیں۔ لیکن حکماً مؤثر نہیں اسلئے کہ منافع تو "شئنا فشنیا" پائے جائیں گے۔

تفصیل الاجرة:

علت پائی گئی ہے "اسما اور معنی" تو اجرت وجوب سے پہلے دینا صحیح ہے، جیسا کہ

صاحب نصاب نامی کا حولان حول سے پہلے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

دونوں مثالوں میں فرق:

بیع موقوف میں بیع علت ہے جسے اسباب سے مشابہت حاصل نہیں اور عقد اجارہ اجارہ علت ہے لیکن اسے اسباب سے مشابہت حاصل ہے، اسلئے کہ اس کی اضافت مستقبل طرف پائی جاتی ہے، جیسا کہ کوئی شعبان میں یہ کہے "آج سر تک الدار عن غرض رمضان" میں جنہیں دار (گھر) رمضان کی پہلی تاریخ سے اجرت پردے رہا ہوں۔ تو اجرت ابتداء رمضان سے شروع ہوگی۔ احکام اجارہ وقت عقد سے شروع نہیں ہوں گے۔

علت کا اسباب کے مشابہ ہونے کا قانون:

جب بھی علت اور حکم میں زمانہ متخلل ہو جس میں حکم نہ پایا جائے وہ علت اسباب کے مشابہ ہے۔ جیسے کوئی کہے "انت طالق غدا" کل طلاق جو واقع ہوتی ہے، اس کی علت اسما "انت طالق" ہی ہے اور معنی بھی یہی علت ہے کہ مؤثر طلاق بھی یہی الفاظ ہیں۔ لیکن اسباب کے مشابہ ہے، حکم طلاق کل ہی مرتب ہوگا، ان الفاظ کے بعد کل سے پہلے وہی حرام نہیں ہوگی۔

اسی طرح زکوٰۃ:

کیلئے نصاب علت ہے اسماء کیونکہ نصاب کو وضع کیا گیا ہے وجوب زکوٰۃ کیلئے، جس کا تقاضا ہے کہ سال کے اول میں ہی زکوٰۃ واجب ہو جانی چاہئے۔ اور نصاب علت ہے معنی بھی اسلئے غناء پائی جائے تو فقیر کی موساسۃ (مغفوارگی) لازم ہو جاتی ہے۔ لیکن حکم تراخی پائی گئی کہ نصاب نامی ہو۔ اور نماء کا قائم مقام حولان بنایا گیا ہے، جب حکم تراخی ہو گیا تو نصاب زکوٰۃ کی علت ہے، لیکن اسباب کے مشابہ۔

الاقویٰ انه انما تراخی الی مالیس بحادث:

جب نماء تک تراخی ہے تو وہ نفس نصاب سے ثابت نہیں، اسلئے کہ نماء حقیقی جانوروں کی خریدنے میں، دودھ، گھی، نسل سے حاصل ہوتا ہے اور تجارت میں مال کی زیادتی سے، اور نماء حولان حول سے حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ سال میں مختلف بھاؤ کی وجہ سے نماء ثابت ہوتا ہے۔

والی ماہو شبیه بالعلل:

یعنی نماء جس کی طرف حکم تراخی ہے وہ علت کے مشابہ ہے خود مستقل علت نہیں۔ جب مستقل علت نہیں تو نصاب علت شبیه بالاسباب ہے، سبب حقیقی نہیں۔ جب حکم ایسے وصف کی طرف تراخی ہے جو مستقل بنفسہ نہیں یعنی "نماء" تو یہ علت کے مشابہ ہو گیا۔ جب یہ شبہ غالب ہو گیا تو نصاب اصل ہو گیا اور نماء وصف ہو گیا۔

اس کا حکم:

نصاب جب علت ہے مشابہ اسباب کے تو سال کے اول میں زکوٰۃ قطعی طور پر واجب نہیں ہوگی۔

بخلاف ما ذکرنا من البیوع:

بخلاف بیع موقوف کے جس کا ہم نے ذکر کیا، اس میں مانع کے زائل ہونے پر حکم ابتداء عقد پر موقوف ہوگا۔ جب نصاب اصل ہے اور نماء وصف ہے تو صاحب نصاب جلدی زکوٰۃ دے دے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی لیکن اس کا شمار حولان حول کے بعد ہوگا، ایسا نہیں کہ آج صاحب نصاب ہو تو زکوٰۃ دے دی اور حولان حول کے بعد پھر زکوٰۃ دینا لازم ہو جائے۔

اسی طرح مرض موت:

علت ہے تغیر احکام کیلئے "اسما" علت ہے اس لئے کہ وضع شرعی تغیر احکام کیلئے ہے اطلاق سے مجروریت آ جاتی ہے۔ اور "معنی" علت ہے، اس لئے کہ تیسرے حصہ سے یہ زائد مال میں تصرفات روکنے میں مؤثر ہے۔ لیکن حکم مؤثر ہے اتصال موت تک اسی وجہ سے یہ علت اسباب کے مشابہ ہے۔ "وهذا اشبه بالعلل من النصب" یعنی مرض طل من النصاب کے مشابہ ہے۔

وجہ فرق:

البتہ دونوں میں فرق بھی پایا جاتا ہے کہ مرض میں حکم موت تراخی ہے، لیکن موت تک پہنچانے والی مرض ہی ہے۔ بخلاف نصاب کے کہ نماء تک حکم متاخر ہے لیکن نصاب ذریعہ نماء

نہیں بلکہ نساء حقیقی نسل وغیرہ کے بڑھنے یا تجارت سے حاصل ہوتا ہے، اور نساء حکمی حوالان سے حاصل ہوتا ہے۔

شراء قریب علت عتق ہے:

لیکن موجبات شراء کے واسطے سے وہ ہے ملک۔ جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من ملک ذارحم محرم منه عتق علیہ" لہذا درمیان میں واسطہ پایا جانے کی وجہ علت مشابہ سبب ہے۔ جس طرح "رئی" علت قتل ہے لیکن اسے سبب سے مشابہت ہے اسلئے کہ "رئی" سے قصاص اس وقت لازم آئے گا جبکہ تیر ہوا میں چلے گا اور اس شخص کو پہنچے گا اور وہ اس سے مقتول ہوگا۔

مثال اس علت کی جو معنیاً اور حکماً علت ہو لیکن اسما نہ ہو:

یعنی جب حکم کا تعلق دو مؤثر وصفوں سے ہو جیسے قریبہ اور ملک دو وصف ہیں عتق کیلئے۔ وصف اخیر یعنی ملک علت ہے "حکماً" کہ حکم عتق اس پر مرتب ہے اور معنی کہ یہ مؤثر ہے عتق کیلئے لیکن "اسما" نہیں، کیونکہ "اسما" علت نہیں۔ وصف اول یعنی قرابت کو علت کے ساتھ مشابہت حاصل ہے، سبب محض نہیں کہ غیر مؤثر ہو، البتہ علت وصف اخیر ہے فقط، دونوں کا مجموعہ علت نہیں۔

حرمت نساء:

"نساء ینسا" کا معنی ہوتا ہے تاخیر، علت ربوا دو وصف ہیں قدر و جنس ان کا مجموعہ ربوا کی علت کاملہ ہے۔ اور اگر ایک وصف پایا جائے تو بیعت نسبیہ تو ناجائز ہوگی لیکن ہاتھ بہا تھ جائز ہوگی جیسے گندم کی بیعت جو ہے۔

نسبیہ بیعت میں شبہ فضل (زیادتی) کی وجہ سے ربوا ہے، حقیقی طور پر ربوا نہیں۔ اس میں شبہ علت پایا گیا ہے، کیونکہ دونوں وصفوں (قدر و جنس) کا مجموعہ علت کاملہ تھی "اسما و معنی و حکماً" لیکن ایک وصف کے پائے جانے سے علت کی مشابہت حاصل ہوگی۔ مصنف کا ان الفاظ "فیثبت بشبهة العلة" کا یہی مطلب ہے۔

مثال اس علت کی جو اسما اور حکماً علت ہے لیکن معنی نہیں:

سفر علت ہے رخصت کی یعنی قصر صلوٰۃ اور افطار صوم کی "اسما" کیونکہ رخصت شریعت میں سفر پر ہی مرتب ہے، اور "حکماً" بھی علت ہے، اسلئے کہ رخصت سفر پر ہی مرتب ہے، لیکن "معنی" علت نہیں کیونکہ اصل مؤثر رخصت مشقت ہے نہ کہ سفر، لیکن السبب اقیم مقامھا "سیراً" لیکن بندوں کی آسانی کیلئے سفر (جو سبب ہے) کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ رب تعالیٰ نے فرمایا ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾

امالة الشخصی غیرہ نوعان:

ایک چیز کو دوسری کے قائم مقام کرنا دوسم پر ہے۔

(۱) سبب داعی کو سبب مدعو کے قائم مقام کرنا جیسا کہ سفر سبب داعی ہے مشقت کا، تو سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا۔ اور مرض سبب داعی ہے موت کا تو مرض کو موت کے قائم مقام کر دیا۔

(۲) اقامة الدلیل مقام المدلول:

دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا۔ جیسا کہ خبر محبت کر محبت کے قائم مقام کرنا، کوئی شخص اپنی زوجہ کو کہے "ان احييتني فانت طالق" اگر تو میرے ساتھ محبت کرتی ہے تو تجھے طلاق ہے، تو وہ کہتی ہے "احبک" میں تمہارے ساتھ محبت کرتی ہوں تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ یعنی حقیقی محبت ہے یا نہیں۔ خبر محبت جو دلیل ہے اسے مدلول یعنی محبت کے قائم مقام سمجھ کر حکم طلاق اس پر مرتب کر دیا۔

مسئلہ سے نہیں لیکن مثال سے راقم کراختلاف ہے:

وہ محبت ہی کیا جو ذریعہ طلاق بنے، کاش کہ مثال یوں دی جاتی۔

"اذا قال لامرأته ان احييتني فانت طالق" لعلات احييتك فيقع الطلاق

اور مثال: اباحہ طلاق میں طہر کو حاجت طلاق کے قائم مقام کر دیا۔ یعنی طلاق امر ممنوع لیکن حاجت کیلئے اس کو مشروع کیا گیا۔ حاجت امر باطنی ہے معلوم نہیں۔ اس لئے طہر میں

زوجہ کی طرف رغبت پائی جاتی ہے، طہر کو حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

مبحث الشرط

شرط کا لغوی معنی علامت ہے، اور اصطلاح شرع میں شرط یہ ہے کہ وجود شرط کی طرف وجود حکم منسوب ہے، لیکن حکم اس پر واجب نہ ہو، جیسا کہ وضوء شرط ہے صحت نماز کیلئے، بغیر وضوء کے نماز صحیح نہیں، لیکن وضوء کر لیا جائے تو بغیر ادائیگی صلوٰۃ کے نماز کا وجوبی طور پر ثابت ہوتا ممکن نہیں۔

شرط کی اقسام:

شرط کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) شرط محض (۲) شرط جس میں معنی علت پایا جائے،

(۳) شرط جس میں معنی جمعیت پایا جائے۔

(۴) شرط مجازی، یعنی اسما اور معنی "شرط ہو" حکما "شرط نہ ہو۔"

علامہ فخر الاسلام علی بزدوی رحمہ اللہ نے پانچویں قسم بھی بیان کی ہے کہ شرط جس میں معنی علامت پایا جائے۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ علامت محض ہے۔

"فالتطلاق المعلق بدخول الدار یوجد بقوله الت طالق عند دخول الدار لایہ"

جب کوئی شخص طلاق کو دخول دار سے معلق کرے تو دخول دار شرط ہے وقوع طلاق کی لیکن علت نہیں کیونکہ علت اس کے الفاظ "انت طالق" ہی ہیں جو "ان دخلت الدار فانت طالق" میں ہیں۔

علت کے قائم مقام شرط کی مثال:

جیسے راستہ میں کنواں کھودنا، اس میں کوئی گر کر مر جائے تو یہاں تین چیزیں پائی گئی ہیں۔ "حفسو البیر" شرط ہے گرنے اور تلف کی۔ آدمی کا قتل اور قتل کی طرف میلان علت سقوط ہے اور آدمی کا کنوئیں کی طرف چلنا سبب محض ہے۔

"لکن الارض کانت مسکنة مالمعة عمل القتل فصار الحفر ازالة المانع فثبت انه شرط"

ان زمین قتل چیز کر چنے کی طرف گرنے سے مانع تھی، جب کنواں کھود دیا گیا تو مانع ال ہو گیا تو چہ چلا کہ "حفر بیر" پر شرط سقوط ہے۔

راض: جب "حفر بیر" شرط ہے اور علت "قتل طبعی" ہے تو چاہئے یہ کہ حکم یعنی ضمان

پر مرتب ہونہ کہ "حفر بیر" پر۔

جواب: یہ بات قابل تسلیم ہے کہ علت قتل ہے، لیکن اس میں یہ صلاحیت نہیں پائی گئی کہ حکم پر مرتب ہو، کیونکہ یہ امر طبعی ہے جو رب تعالیٰ کی تخلیق سے حاصل ہوا، اس میں تعدی اور بندے کے اختیار کا اس میں دخل نہیں۔ لہذا حکم شرط یعنی "حفر بیر" پر مرتب ہوگا۔

جواب: راستہ میں کنوئیں کے کھودنے کا ذکر کیا ہے، کیونکہ کوئی شخص اپنی زمین میں کنواں کھودے تو تعدی نہیں پائی گئی، لہذا اس میں کوئی شخص گر کر مر جائے تو کنوئیں کھودنے والے پر کوئی عیب لازم نہیں۔

راض: جب سبب یعنی (مشی) کے ہوتے ہوئے علت (قتل) پر حکم مرتب نہیں، تو (یعنی حفر بیر) پر حکم کیسے مرتب ہے جو سبب سے بعید ہے، لہذا چاہئے یہ کہ حکم "مشی" پر مرتب کیا جائے۔

جواب: "مشی" امر مباح ہے بلاشبہ، لہذا اس میں صلاحیت نہیں کہ دو بواسطہ قتل علت تلف ہو سکے، یعنی ضمان جنايت پر مرتب ہے، جب "مشی" مباح ہے تو اس میں جنايت نہیں اور جنايت کے بغیر ضمان نہیں۔ لہذا "مشی" میں یہ صلاحیت نہیں کہ حکم اس پر مرتب ہو۔

لہذا ضروری ہو گیا کہ حکم شرط پر مرتب ہو وہ ہے "حفر بیر" اسی کی طرف مصنف نے ان الفاظ سے اشارہ فرمایا۔

"واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود"

جب شرط کے معارض علت بھی نہیں کہ علت پر حکم مرتب نہیں اور شرط کو علت سے شبہ بھی حاصل ہے تو یقیناً حکم شرط پر مرتب ہوگا۔ شرط جب علت کے قائم مقام ہے تو کوئی انسان گر کر مر جائے یا مال ہلاک ہو جائے تو ضمان کنوئیں کے کھودنے والے پر لازم آئے گی۔

علت پر حکم کا ترتیب:

”واما اذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط في حكم العلة“
جب علت میں حکم کے مرتب ہونے کی صلاحیت پائی جائے، اور شرط حکم علت میں نہ ہو تو
حکم علت پر مرتب ہوگا۔

مثال:

”ولهذا قلنا ان شهود اليمين اذا جمعوا جميعا بعد الحكم ان
الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة“
جب دو گواہی دینا کہ اس شخص نے یہ کہا ہے ”ان دخلت الدار فانت طالق“ اور
دو شخصوں نے گواہی دی کہ یہ دار میں داخل ہوا۔ پہلے گواہ شہود یمنین ہیں، اور دوسرے گواہ
شہود شرط ہیں۔ قاضی نے ان کی گواہی پر حکم طلاق نافذ کر دیا اور خاوند پر مہر ادا کرنا لازم
قرار دے دیا۔

اس فیصلہ کے بعد تمام گواہوں نے رجوع کر لیا کہ ہم نے تو ویسے ہی کہہ دیا تھا، تو اب
کی ضمان شہود یمنین پر آئے گی کیونکہ وہ شہود علت ہیں، جب علت میں صلاحیت حکم ہو تو حکم علت
پر مرتب ہوتا ہے۔

علت و سبب جب جمع ہو جائیں تو سبب ساقط ہوگا:

یعنی جب علت صالحة لاضافة الحكم پائی جائے اور سبب بھی پایا جائے تو حکم علت
پر مرتب ہوگا سبب پر نہیں ہوگا۔

مثال: جب دو آدمی گواہی دیں کہ اس شخص نے اپنی زوجہ کو اختیار دیا ہے یعنی اسے
”اختارت لنفسك“ ان کو ”شہود تخییر“ کہا جاتا ہے۔ اور دوسرے دو آدمیوں نے گواہی
دی ”انها اختارت لنفسها“ اس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا ہے۔ یہ شہود اختیار ہیں۔
قاضی نے گواہیوں کو سن کر طلاق کا فیصلہ کر دیا، زوج پر مہر لازم آ گیا، اس فیصلہ کے
دونوں طرف کے گواہوں نے رجوع کر لیا تو ضمان شہود اختیار پر ہوگی کیونکہ یہ علت ہے، شہود
پر ضمان لازم نہیں ہوگی کیونکہ وہ سبب ہے۔

تنبیہ: اس مسئلہ میں اور پہلے جو شہود یمنین و شرط میں بیان کیا گیا ہے ”عورت غیر مدخول
بہا“ مراد ہے کیونکہ مدخول بہا کا مکمل مہر پہلے ہی لازم ہے۔ لیکن غیر مدخول بہا کو نصف مہر دینا
لازم ہوا ہے گواہی سے ورنہ اشتغال تھا کہ نصف مہر بھی ساقط ہو جاتا جیسا کہ عورت مرتدہ ہو جائے
یا خاوند کے بیٹے کو اپنے آپ قادر کر لے اور وہ غیر مدخول بہا ہو تو اس کا مہر ساقط ہو جاتا ہے۔

وعلى هذا:

(یعنی علت صالحة کے ہوتے ہوئے حکم شرط پر مرتب نہیں ہوتا) اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں
کہ کنوئیں میں گرنے والے کا ولی کہتا ہے وہ اتفاقی طور پر گر کر مر گیا ہے، اور ”حافر الجبر“ کہتا ہے
اس نے عمار اپنے آپ کو گرا یا ہے تو قول حافر کا مانا جائے گا، کیونکہ ”حفر“ شرط ہے، اور عمار وقوع
علت ”صالحة للحکم“ ہے۔ لہذا حکم علت پر مرتب ہوگا، شرط پر نہیں۔

استحسان یہی ہے:

کہ اصل پر عمل پایا گیا ہے اصل یہی ہے کہ علت میں جب صلاحیت حکم پائی جائے تو اس پر
مرتب ہوگا، شرط اسی صورت میں غلیظہ ہوگی اور عارضی ہوگی اس پر حکم مرتب نہیں ہوگا۔

یہاں قیاس معتبر نہیں:

قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ ولی ساقط کا قول معتبر ہو کہ ظاہر یہی ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو نہیں
گراتا، لیکن دوسرا ظاہر اس کے مخالف ہے کہ وہ جب کنوئیں کو دیکھ رہا ہے تو یقیناً اس نے عمار
گرایا ہوگا۔ پھر استحسان میں حکم اصل پر ہے تو اس وجہ سے قیاس پر عمل نہیں کیا گیا۔

”بخلاف ما اذا ادعى الجراح الموت بسبب آخر لا يصدق لانه صاحب
علة“

جب ایک شخص کسی کو زخمی کر دے، مجروح مر جائے تو ولی مجروح کہے کہ وہ زخموں کی وجہ
سے مرا ہے اور جراح کہتا ہے نہیں وہ کسی اور وجہ سے مرا ہے تو قول مجروح کے ولی کا مانا جائے
گا، اسلئے کہ جرح علت ہے جس میں صلاحیت حکم (مقتضى الى الموت) پایا گیا ہے، اس لئے
کسی اور سبب عارضی کا اعتبار نہیں پایا جائے گا۔

﴿مبحث الشرط فيه معنى السببية﴾

جب علت پائی جائے اس میں صلاحیت حکم ہو، تو حکم اسی پر مرتب ہوگا، حکم شرط یا سبب پر مرتب نہیں ہوگا، لہذا ہم یہ کہتے ہیں کہ جب کوئی انسان ظلم کے بندھن کو کھول دے وہ بھاگ جائے تو ضمان قید کے کھولنے والے پر لازم نہیں۔ بلکہ ضمان آبق کے اباق پر مرتب ہے۔ اسلئے کہ فاعل عتار کا فعل ہے اباق، یہ فعل علت ہے اباق کی، اور ”حل قید“ شرط ہے لیکن حکم سبب میں ہے لیکن سبب حقیقی بھی نہیں کیونکہ ”فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتأخر“ اس لئے کہ سبب وہ ہوتا ہے جو مقدم ہو اور شرط وہ ہے جو متأخر ہو۔

اسی وجہ سے ”الشرط فی معنى السببية“ نام رکھا گیا کیونکہ ”حل قید“ ازالہ مانع اباق ہونے کی وجہ سے شرط بھی ہے۔ ”ثم هو سبب محض“ پھر ”حل قید“ سبب محض ہے، اس میں معنی علت نہیں، لہذا حکم اس شرط پر مرتب نہیں جس میں سببیت محضہ پائی گئی ہے۔

حل قید ایسے ہی ہے:

جیسے کوئی شخص دلہہ کو راستہ میں چھوڑے، وہ دائیں بائیں پھرے اور اپنی زد میں کسی کو لاکر ہلاک کر دے تو دلہہ کو چھوڑنے والے پر ضمان لازم نہیں، کیونکہ اس کا فعل جولان دلہہ کی وجہ سے منقطع ہو گیا۔

حل قید اور ارسال میں فرق:

”الا ان المرسل صاحب سبب فی الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببا“ ان میں فرق یہ ہے کہ ”مرسل دایہ“ اصل میں صاحب سبب ہے اور ”حل قید“ والا صاحب شرط ہے، جس میں شرط کو معنی سبب حاصل ہے۔

حاصل کلام یہ ہے:

کہ علت صلیحہ کے ہوتے ہوئے حکم نہ شرط پر مرتب ہوتا ہے، اور نہ ہی سبب پر۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ:

فرماتے ہیں، اگر کوئی شخص شجرے کا دروازہ کھول دے اور پرندہ اڑ جائے تو اس پر ضمان

نہیں، کیونکہ یہ شرط ہے جو قائم مقام ہے سبب کے۔ یہ وہ شرط ہے جس میں معنی تمحیت پایا گیا ہے، اور درمیان میں پرندے کا فعل پایا گیا ہے۔

پرندہ اگر چہ مختار ہے لیکن مکلف نہیں، اسلئے حکم اس پر مرتب نہیں۔ لہذا ضمان ساقط ہو جائے گی۔ بخلاف کنوئیں میں گرنے کے یہاں دو صورتیں ہیں خود گر کر مرے (یعنی عمداً کرے) تو ضمان لازم نہیں، اور اگر اتفاقی طور پر گر کر مرے تو ”حافر المیز“ پر ضمان لازم آئے گی۔

﴿مبحث العلامة﴾

علامت کا لغوی معنی ہے نشان، جیسے راستہ میں میل کا نشان ہو، یا مسجد کا نشان بینا رہوں اور اصطلاح شرع میں علامت یہ ہے کہ وہ وجود حکم کی پہچان کرانے لیکن وجود حکم اس پر مرتب نہ ہو۔ مثال: جب زانی کا ٹھکانا ثابت ہو جائے تو احسان علامت ہے یعنی معرفت حکم زنا ہے کہ اس پر رجم لازم ہے، اصل میں حکم رجم زنا پر مرتب ہے جو علت ہے، البتہ احسان کا پایا جانا ضروری ہے، جو علامت ہے۔

”ولهذا الم یضمن شهود الاحسان رجوع کر لیں کہ ہم نے تو ویسے ہی کہہ دیا تھا کہ یہ شخص ہے تو ان پر کوئی ضمان لازم نہیں۔“

اسی وجہ سے شہود احسان رجوع کر لیں کہ ہم نے تو ویسے ہی کہہ دیا تھا کہ یہ شخص ہے تو ان پر کوئی ضمان لازم نہیں۔

فصل: اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عقل ظل موجبہ سے ہے یا نہیں۔ اس مسئلہ کو سمجھنے کیلئے پہلے یہ سمجھا جائے کہ قبح اور حسن کے تین معانی ہیں۔

(۱) ایک چیز کا طبیعت کے ملائم (مناسب) ہونا حسین ہے اور طبیعت کے منافر ہونا وہ قبیح ہے۔

(۲) جس چیز میں صفت کمال پائی جائے وہ حسین ہے اور جس میں صفت نقصان پائی جائے وہ قبیح ہے۔

(۳) جو چیز دنیا میں قابل مدح ہو اور آخرت میں قابل ثواب ہو، وہ حسین ہے، اور جو چیز

دنیا میں باعث مذمت ہو اور آخرت میں عذاب کا سبب ہو وہ قبیح ہے۔ پہلے دو معنوں میں کوئی اختلاف نہیں بالاتفاق وہ عقل سے ثابت ہیں البتہ تیسرے معنی میں اختلاف ہے۔

معتزلہ کا مذہب:

یہ ہے کہ عقل شرعی عقل سے اوپر درجہ رکھتی ہے، کیونکہ ”عقل شرعیہ موجبہ نہیں، بلکہ علامات ہیں۔ اور عقل علت موجبہ اور محرکہ ہے عقل جسے حسین سمجھے عقل ہی اسے واجب کر دیتی ہے، اور عقل جسے قبیح سمجھے عقل ہی اسے حرام کر دیتی ہے۔

یہی وجہ ہے:

کہ جو چیز عقل سے ثابت نہ ہو وہ معتزلہ کے نزدیک دلائل شرعیہ سے ثابت نہیں، ان کے نزدیک ”اللہ تعالیٰ کی رویت، عذاب قبر، حشر میں میزان، عام احوال آخرت عقل سے ثابت نہیں، لہذا وہ ان کا انکار کرتے ہیں، ان کو سرے سے مانتے ہیں نہیں۔ اسی وجہ سے وہ اعمال قبیح کو اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں مانتے، بلکہ بندے کی تخلیق مانتے ہیں، کیونکہ قبح کی تخلیق اللہ تعالیٰ کی طرف ان کے نزدیک عقل میں نہیں آتی لہذا یہ ثابت ہی نہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں:

اگر کسی شخص کو عقل حاصل ہو خواہ وہ صغیر ہو یا کبیر ہو اس پر ایمان لانا ضروری ہے چنگ اسے کسی نے دعوت ایمان نہ دی ہو کیونکہ وہ عاقل ہے، اس کی عقل حاکم ہے۔

اشعریہ کا مذہب:

یہ کہ کسی چیز کے واجب ہونے یا حرام ہونے میں عقل کو کوئی دخل نہیں۔ صرف شریعت پر یہ موقوف ہیں۔

ماترید یہ کا مذہب جو حنفیہ کا بھی مختار ہے:

”وہ یہ ہے کہ عقل ”اثبات اہلیہ“ کیلئے معتبر ہے، یعنی جسے عقل حاصل نہیں اسے اہلیت خطاب بھی حاصل نہیں، لہذا اسے خطاب کرنا قبیح ہے۔ یعنی عقل ایک چیز کے حسن و قبح کا

ادراک کرتی ہے اور شریعت اس کا حکم دیتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہی یہی ہے کہ وہ حسین کا حکم دے اور قبیح سے منع کرے۔

لہذا حنفیہ عقل کو بالکل اشعریہ کی طرح بے قاعدہ اور ضائع بھی نہیں مانتے، اور معتزلہ کی طرح عقل کو حاکم اور علت موجبہ اور محرکہ بھی نہیں مانتے۔ یہی وجہ ہے کہ جسے دعوت ایمان نہ پہنچے اس پر صرف عقل سے ایمان لانا ضروری نہیں۔ البتہ تجربہ اور تعامل سے ایمان لانا اس پر ضروری ہے (طلباء کرام اس مسئلہ کا زیادہ تحقیق مقدمہ مسلم الثبوت میں دیکھیں)

عقل کیا ہے؟

”وہو لودھی بدن الادمی“ عقل انسان کے بدن میں نور ہے، جس کے ذریعے انسان کسی چیز کے ادراک کی ابتداء کرتا ہے اور محسوسات کی انتہاء بواسطہ حواس پائی جاتی ہے، آدمی حیات و قدرت و علم کے ذریعے ایک چیز کو دیکھنے کی ابتداء کرتا ہے، لیکن وہ بصر کے ذریعے مبصر ہوتی ہے لیکن عقل نہ ہو تو بصر بھی بے کار ہے۔

معتقولات صرف عقل کے ذریعے حاصل ہوتی ہیں، جو چیز قلب کی مطلوب ہو وہ سامنے نہ ہو پھر بھی عقل اس کا ادراک کرتا ہے، وہ غائب ہونے کے باوجود مشاہدہ کے درجے میں ہوتی ہے۔

مثال: جس طرح ملکوت ظاہرہ میں شمس کی شعاعیں راستہ کو واضح کرتی ہیں۔ اور آنکھ ان شعاعوں کے ذریعے اس چیز کا مشاہدہ کر لیتی ہے۔

مقام توجہ:

ہمارے نزدیک عقل موجب نہیں اور معتزلہ کے نزدیک موجب ہے، یہی وجہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ محسوسات میں عقل کے ذریعے ابتداء ادراک ہے اور حواس کے ذریعے انتہاء محسوسات ہے، اور معتقولات میں جب کہ وہ غائب ہوں تو بظاہر صرف عقل مدد کرے لیکن عقل موجب یہاں بھی نہیں، بلکہ موجب فیضان اور امر باری تعالیٰ ہے۔

یہی مطلب ہے مصنف کی عبارت کا ”وما بالعقل کفایۃ“ عقل کو کفایت حاصل

نہیں۔ شارح نے اس کی وضاحت ان الفاظ سے کی:

”يعنى وان كان العقل آلة للادراك ولكنه ليس بكاف فى حصول المعرفة“

یعنی عقل اگرچہ ادراک ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی توفیق کے بغیر حصول معرفت کیلئے کافی نہیں۔

ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان:

اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ بچہ عاقل ہونے کے باوجود مکلف بالایمان نہیں۔ کیونکہ عقل حاکم نہیں شریعت نے نابالغ کو مکلف نہیں بنایا۔ ارشاد مصطفوی ﷺ ہے۔

”رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى استيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يعقل“ (رواه الترمذی وابو داؤد عن عائشہ)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تین شخصوں سے قلم کو اٹھالیا گیا ہے سوئے ہوئے سے یہاں تک کہ جاگ جائے اور بچے سے یہاں تک کہ بالغ ہو جائے اور معتوہ (نیم پاگل) سے یہاں تک کہ وہ عاقل ہو جائے۔

مراہقہ:

عالمہ جب مسلمان کی زوجیت میں ہو اور اس کے ماں باپ بھی مسلمان ہوں، اس لڑکی نے نہ اسلام کا اقرار کیا اور نہ انکار تو اسے نہ مسلمان کہا جائے گا اور نہ ہی مرتدہ، اور نہ ہی وہ زوج سے بائن ہوگی۔ ہاں اگر یوں ہی بالغ ہوگی اور اس نے اسلام نہ لایا تو زوج سے بائن ہو جائے گی۔

بچی وجہ ہے:

کہ ہم کہتے ہیں عاقل و بالغ کو دعوت ایمان نہ پہنچے وہ صرف عقل سے مکلف بالایمان نہیں، وہ جب ایمان و کفر سے متصف نہیں تو ہم اسے معذور سمجھیں گے، ہاں اللہ تعالیٰ نے جب اس کی امداد کی کہ اسے تجربہ حاصل ہو اور عواقب کے ادراک کی مہلت مل گئی تو وہ معذور نہیں ہوگا۔

اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، سفیہ جب پچیس سال کا ہو جائے تو اس کا مال اسے دے دیا جائے وہ حکماً درجہ رشد میں آگیا ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کی مدت تجربہ

استحسان پچیس سال میں مکمل ہوگئی، وہ (فان انفسهم منهم رشدا فافعلوا اليهم آمنوا اللهم) کا مصداق بن گیا۔

اعتراض: تم نے ”سفیہ“ میں پچیس سال کی عمر بیان کی حالانکہ قیاس چاہتا ہے کہ اسے تین دن کے بعد مال دے دیا جائے جیسے مرتد کو تین دنوں کی مہلت دی جاتی ہے۔

جواب: مرتد عاقل ہے اور سفیہ ”بے عقل“ ہے غروب عاقل بھتدی فی زمان قليل مالا بھتدی غیرہ ایہ فی مدۃ“ کہتے ہی عقلند قلیل وقت میں ہدایت حاصل کر لیتے ہیں جو اس مدت میں دوسرے حاصل نہیں کر سکتے۔

نتیجہ واضح ہوا:

عقل کو حاکم ماننے والوں کا دعویٰ بھی بلا دلیل ہے اور عقل کو بے فائدہ ماننے والوں کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ بھی عقل کو غیر موثر اور غیر مفید مانتے ہیں۔ آپ کہتے ہیں اگر عاقل و بالغ کو دعوت ایمان نہ پہنچی ہو اسے کوئی قتل کر دے تو اس پر ضمان لازم ہے کیونکہ اس کا کفر معاف ہے، اسلئے کہ شریعت کی طرف سے وہ ابھی مکلف نہیں بنا اور عقل کا کوئی اعتبار نہیں۔ **وذلك:** جن حضرات نے عقل کا اعتبار نہیں کیا ان کے پاس کوئی دلیل نہیں کیونکہ شریعت میں ان کے پاس کوئی دلیل نہیں کہ وہ کہیں کہ اثبات اہلیت میں عقل غیر معتبر ہے اور لغو ہے، عقل سے اجتہاد نہیں ہو سکتا یہ تو ان کے مذہب کے مخالف ہے۔

عقل کو حاکم ماننے والوں کے پاس کوئی دلیل نہیں ”لان ینفک عن الهوی فلا یصلح حجة بنفسه بحال“ اس لئے کہ عقل خواہشات سے مکمل طور پر جدا نہیں ہوتی کہ وہ حجت بن سکے، لہذا عقل کو کسی حال میں حاکم اور موجب نہیں بنایا جاسکتا۔

”واذا ثبت العقل من صفات الاهلية قلنا الکلام فی هذا ینقسم علی

قسمین الاهلية والامور المعترضة علیها“

جب یہ ثابت ہو گیا کہ عقل میں صفات اہلیت پائی گئی ہیں تو اب اس میں ہم کلام شروع کر رہے ہیں اس کی دو قسمیں بیان کریں گے (۱) اہلیت عقل (۲) اور ان امور کے متعلق بحث کریں گے جو اس پر عارض ہیں۔

فصل فی بیان الاہلیۃ

اہلیت عقل کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) اہلیت وجوب یعنی وہ اس قابل ہو کہ اس کے ذمہ ایک کام لگا دیا جائے۔

(۲) اہلیت وجوب اداء کردہ فعل کو لانے کی قابلیت و صلاحیت رکھے۔

"فان الادمی یولد ذمۃ ولہ صلاحیۃ للوجوب لہ وعلیہ باجماع الفقہاء"

آدمی جب پیدا ہوتا ہے تو اس کو یہ صلاحیت دی جاتی ہے کہ اس کے ذمہ وجوب لگا دیا جائے اگر وہ اس پر عمل کرے گا تو اسے نفع ہوگا اور اگر عمل نہیں کرے گا تو اسے ضرر ہوگا اس مسئلہ پر فقہاء کرام کا اجماع ہے۔

پیدا ہوتے ہوئے ذمہ داری کی اہلیت کی وجہ:

اس کا عہد ماضی ہے جو یوم یثاق کو رب تعالیٰ نے لیا، جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْكَ مَنَیٰ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ﴾ آیت کریمہ میں کیا۔

پیدائش سے قبل:

"ھو جزء من وجہ" وہ من وجہ جزء ہوتا ہے، مطلقاً اس کے ذمہ کوئی وجوب نہیں ہوتا البتہ صلاحیت وجوب ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ پیدا ہوتے ہوئے وہ ذمہ ظاہر ہو جاتا ہے "کان اھلہ للوجوب وعلیہ" وہ وجوب لہ اور وجوب علیہ کا الٰہی ہو جاتا ہے۔

بچے پر عبادات ادا کرنا کیوں لازم نہیں؟

انکی وجہ یہ کہ مقصود اور غرض اصلی نفس وجوب سے حکم ہے۔ وہ اختیار سے ادا کرنا ہے اور بچے میں بوجہ عجز کے اداء بالا اختیار مقصود نہیں لہذا اس کے ذمہ وجوب ادا نہیں۔

تنبیہ: حقوق العباد یعنی مخلقات وغیرہ کی عاقل بچے پر ضمان ہے کیونکہ ان میں اداء بالا اختیار لازم نہیں اور حقوق اللہ یعنی عبادات خالصہ جیسے نماز، روزہ ان میں اداء بالا اختیار ضروری ہے اسلئے یہ بچے پر لازم نہیں۔ مصنف کی مندرجہ ذیل عبارت کا یہی مطلب ہے:

"غیر ان الوجوب غیر مقصود بنفسہ فجاز ان یبطل لعدم حکمہ وغرضہ

یعدم لعدم محلہ"

ضروریات: جب محل نہ ہو تو حکم نہیں پایا جاتا۔ اسی وجہ سے کافر پر شرائع میں سے کوئی طاعت لازم نہیں کیونکہ وہ آخرت کے ثواب کا الٰہی نہیں۔ لیکن اس پر ایمان لانا لازم ہے اسلئے کہ وہ الٰہی ہے اور حکم (یعنی ایمان لانا) اس پر لازم ہے۔ بچے پر ایمان عقل سے پہلے لازم نہیں کیونکہ اس کی اہلیت ادا نہیں پائی گئی۔

اور جب بچہ عاقل ہو جائے اور اداء کا احتمال پایا جائے تو فصل ایمان اس پر لازم ہے، اداء لازم نہیں یعنی اگر وہ ایمان لائے تو اس کا ایمان معتبر ہوگا اور اگر ایمان نہ لائے تو وہ مکلف نہیں جی وہ گنہگار نہیں۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے مسافر جمعہ ادا کرے تو اس کا جمعہ ہو جائے گا لیکن جمعہ ادا کرنا اس پر واجب نہیں۔

اہلیت ادا کی دو قسمیں:

(۱) قاصر (۲) کامل

اداء کا تعلق دو قدروں سے ہے قدرت فہم خطاب وہ عقل ہے اور قدرت عمل یہ بدن ہے۔ جب دونوں قدریں پائی جائیں تو اہلیت کاملہ پائی جائے گی اور جب کوئی ایک قدرت نشئی ہو جائے یا ضعیف ہو جائے تو قدرت قاصرہ پائی جائے گی۔

قبل البلوغ:

بلوغ سے پہلے عقل اور بدن دونوں ناقص ہیں اسلئے علت قاصرہ ہے۔

وذلك بعد البلوغ فیمن کان معتوھا:

اسی طرح بلوغ کے بعد جبکہ معتوہ ہوا کہ بدن کامل ہوتا ہے لیکن عقل ناقص ہوتی ہے اسلئے کہ بچہ کی عقل بھی معتدل نہیں اور معتوہ کی بھی عقل معتدل نہیں۔ اہلیت قاصرہ پر صحت اداء کی بنا ہے اور اہلیت کاملہ پر وجوب اداء کی بنا ہے اور خطاب اس کی طرف متوجہ ہوگا۔

وعلى هذا قلنا انه صبح من الصبی العاقل الاسلام

اسی پر ہم نے کہا ہے کہ بچے عاقل، سے اسلام صحیح ہے اور ہر وہ کام صحیح جس میں اس کا نفع

محض ہو جیسے ہبہ اور صدقہ کا قبول کرنا عبادات بدیہ اس سے صحیح ہیں لیکن اس پر لازم نہیں۔

جس کام میں نفع اور ضرر کا احتمال ہو:

جیسے بیع اس میں نفع و نقصان دونوں کا احتمال پایا جاتا ہے لہذا جب بچے کے اس کام میں ولی کی رائے مل جائے تو وہ کام اس کا صحیح ہوگا، اسلئے کہ بچے کی رائے میں جو نقصان تھا اسے ولی کی رائے سے پورا کر لیا گیا، لہذا اب اس کا فعل بالغ کے فعل کی طرح ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب ولی کی رائے اس کے ساتھ مل جائے تو اجنبیوں سے غبن فاحش سے بیع اس کی جائز ہے۔ صاحبین کے نزدیک غبن فاحش سے بیع جائز نہیں کیونکہ ولی پر ہمت آئے گی کہ اس نے بچے کو نقصان پہنچایا ہے۔

و علیٰ ہذا قلنا فی المحجور اذا توکل لم تلزمہ العہدۃ باذن الولی تلزمہ:

یعنی جب ضرر اور نقصان دونوں کا احتمال مجبور میں ہے (مجبور خواہ عہد ہو یا بچہ ہو) تو مجبور نے وکالت کو قبول کر لیا تو اس پر کوئی ذمہ داری لازم نہیں آئے گی، ہاں اگر ولی کی اجازت ساتھ مل گئی تو اس پر ذمہ داری لازم آجائے گی۔ اگر بچے نے کسی نیکی کے کام میں کوئی وصیت کی تو ہمارے نزدیک اسکی وصیت باطل ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے۔

"وان كان فيه نفع ظاهر لان الارث شروع نفعاً للمورث الا يرى انه شروع

فی حق الصبی"

اور جب بچے کا کسی چیز میں نفع پایا جانا واضح ہو تو وہ بچے کو دے دیا جائے جیسا کہ شریعت نے وارث کو وراثت کا حقدار بنایا کہ اسے نفع حاصل ہو جائے تو اسی وجہ سے بچے کو بھی شریعت نے وراثت کا حق دے دیا ہے۔

بہی وجہ ہے:

کہ بچے کی وراثت سے انتقال وصیت کی افضل چیز کو چھوڑنا ہے۔ لہذا اور تاہم زیادہ خیال کرنا افضل ہے۔

اعتراض: اگر وصیت میں ضرر پہنچانا ہے تو بالغ کے حق میں وصیت کیوں مشروع ہے؟

جواب: بالغ کے حق میں شریعت نے خود جو از مقرر کیا ہے جیسا کہ طلاق، عتاق، ہبہ، قرض

کے حق میں مشروع نہیں لیکن بالغ کے حق میں مشروع ہیں۔

"ولم یملک ذلک علیہ غیرہ ما خلا القرض فانہ یملکہ الفاضی لوقوع

الامن عن التوی بولاية القضاء"

یہ مذکورہ اشیاء طلاق و عتاق وغیرہ کا بچے کا ولی بھی حقدار نہیں ہاں اگر بچے کا مال اسکی حفاظت کیلئے فاضی کسی کو قرض دے دے تو دے سکتا ہے اسلئے فاضی کی قضاء کے پیش نظر وہ مال ہلاکت سے محفوظ رہے گا کوئی قرض لے کر نکال نہیں کر سکے گا۔

عاقل بچے کا ایمان معتبر ہے اگر وہ ایمان کے بعد العیاذ باللہ مرتد ہو گیا تو آخرت میں اس کے گناہوں کو معاف نہیں کیا جائے گا۔ "وما یلزمہ من احکام الدنیا عندہما" دنیا میں جو احکام ارتداد کی وجہ سے ضرر تک پہنچائیں وہ بچے پر امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک لازم نہیں۔

جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں اس پر ضمناً لازم آجائیں گی اگرچہ قصد لازم نہیں۔ لہذا جس طرح ارتداد معاف نہیں اسی طرح ضمناً لازم آنے والے احکام بھی معاف نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ماں، باپ کے ارتداد سے بچے کو ان کے تابع سمجھتے ہوئے ارتداد اس پر جاری ہو جاتا ہے۔

فصل فی الامور المعترضة علی الاهلیۃ:

عوارض کی دو قسمیں ہیں "ساوی" اور "کسی"

ساوی گیارہ ہیں:

صغر	جنون	معتوہ ہونا (نیم پاگل ہونا)
نسیان	نوم	انواء
مرض	جینس	نفاس
		موت

کسی کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ جو تکلف سے حاصل ہو اور دوسری جماعت کے غیر سے حاصل ہو۔

رویک ایک سال مکمل ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سال کا اکثر حصہ ہے۔

”وَمَا كَانَ حَتَّى لَا يَحْتَمِلَ الْغَيْرُ أَوْ لَيْسَ لَا يَحْتَمِلُ الْغَيْرُ لِقَابَتِ لَيْسَ حَتَّى“

حتیٰ یقیناً ایسا نہ ہو ورنہ لیسہ لا ہو یہ

جو چیز حسن ہو اس میں قیامت کا احتمال نہ ہو جیسے کہ ایمان لانا اور جو چیز قبیح ہو اس میں حسن کا احتمال نہ ہو جیسے کفر، یحیون کے حق میں انکے والدین کے حامل کچھ کفر ثابت ہو جائے گا۔

کے۔

واما الصغی: عدم بلوغت اول احوال میں جنوں کی طرح ہے کیونکہ وہ عدم عقل ہے اور عدم عقل عدم استیجاز ہے ہاں جب عاقل ہو جائے انکی بالغ بالغ ذوق الہیت ادا اس میں پائی گئی

لیکن عدم بلوغت عدم استیجاز ہے لہذا اس سے وہ چیزیں سا قاصر ہیں گی مطلقاً عدم پانچہ عشر کے جو باطنین سے عدم کیسا کھ سا قاف ہو جاتی ہیں جیسے عبادات اور حدود و تقاضات وغیرہ۔

وجہ الامز:

بچے کے احکام میں امر کی یہ ہے کہ اس سے ذمہ داری سا قاف ہو گی وجہ نہیں ہو گا کہ ترک پر موقوفہ ہو، ہاں بغیر ثلثم کے اس سے نفع دانی چیزیں گنج جیسے ایمان لانا اور دلی کا ہبہ قبول کرنا۔ وجہ انکی یہ ہے کہ یقیناً اسباب رحمت سے ہے، بچے سے ادب بات جو موقوفہ کا احتمال رکھتے ہیں معاف ہوں گے۔

واللهذا لا یصحرم الصغیر عن الصغیرات بالقتل:

یعنی وجہ ہے کہ بچے قاتل رحم ہے اگر بچہ اپنے مورث لہ لوگوں کر دے تو دراثہ سے محروم نہیں کیا جاتا۔

اعتبار اخری: جب بچہ قاتل رحم ہے تو قیامت اور کفر میں دراثہ سے کیوں محروم ہوتا ہے؟

جواب: رقی اس لئے وارث نہیں بن سکتا کہ وارث مالک ہوتا ہے اور رقی کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اور کافر مسلمان کا وارث نہیں کیونکہ وارث میں ولایت حاصل ہوتی ہے جیسے کہ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ نے فرمایا **فَلَوْ كُنْتُ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا مَيِّتُ لَفِي كَفَرٍ** اور کافر کا وارث باری تعالیٰ کو رقی نہیں بنتا **لَا يَنْتَعِلُ اللَّهُ بِالْكَافِرِ يَرِثُ عَلَى الْكَافِرِ يَرِثُ سَيِّئًا وَلَا يَتِ حَاصِلٌ لَيْسَ۔**

جو اس سے حاصل ہوا انکی مثالیں:

جہالت یا سنے کے کہہ سکی ہے کہ اگر بزرگ مسلم حاصل کرتا تو جہالت کو دور کر سکتا تھا۔
جہالت سے سنے کے کہہ سکی ہے کہ اگر بزرگ مسلم حاصل کرتا تو جہالت کو دور کر سکتا تھا۔
سقاہت سفید کی عقل میں کمی ہوتی ہے..... معقول وہ ہے جو عقلی عقلمندی کی طرح ہو اور کھنچ جھولوں کی طرح..... اور بخیر ان وہ ہے جسے مکمل ہی عقل حاصل نہ ہو۔ سکر، چرل، خطا اور غیر۔

واما الذی من غیرہ:

کسی کی دوسری قسم جو اسکے غیر سے حاصل ہو، انکی پھر دو قسمیں ہیں ایک مسلحہ جس میں الجاہل پایا جائے کہ اگر وہ مشغول ہو جائے وہ کاکم کرنے پر اور دوسری قسم غیر مسلحہ کی اس میں الجاہل نہ پایا جائے۔

عوارضات پر مرتب ہونے والے احکام:

”واما الجنون طافہ یوجب المحصر عن الاقوال“ جنوں ایک آفت ہے جو دماغ پر چھا جاتی ہے جنوں سے اس کے اقوال پر محصوریت (رکاوٹ) آ جاتی ہے۔ اسی وجہ سے انکی عقلی، عقائد اور ہیماں کا مستحضر نہیں۔

یعنی وجہ ہے:

کہ جنون سے وہ چیزیں جو باعث شر ہوں بالغ سے بھی سا قاف ہو جاتی ہیں۔ البتہ وہ عقول کا احتمال رکھتی ہوں جیسے حدود و تقاضات وغیرہ۔

جنون مکتوم و غیر مکتوم:

جنون کی دو قسمیں ہیں مکتوم اور غیر مکتوم، پھر ہر ایک یا اصلی ہو گا یا ظاہری جب جنون مکتوم ہو تو اگر فدا کرے تو لازم آزمایا جائے تو حرج لازم آئے گی۔ لہذا عیادات وغیرہ کے ادا کر کے کافر ہاں ہے۔ اور انکی مصدقیت سے وہ جو بچی مصدوم ہو گا۔

حد امسداد:

روزہ میں ایک ماہ ہے اور نمازوں میں ایک دن رات ہے اور زکوٰۃ میں امام محمد رحمہ اللہ کے

"وَالْعَدَامُ الْحَقُّ لِعَدَمِ سَبَبِهِ وَلِعَدَمِ اهْلِيَّتِهِ لَا يَحِلُّ جُزْءًا"

حق وراثت نہیں پایا گیا بوجہ سبب کے نہ پائے جانے کے کیونکہ کافر میں ولایت نہیں پائی گئی اور حق وراثت بوجہ اہلیت کے نہ پائے جانے کے کدرق المل نہیں لہذا اسے سزا نہ سمجھا جائے۔

واما العتہ:

معتوہ اسے کہا جاتا ہے جو کبھی عقلاء کی طرح کلام کرے اور کبھی مجنونوں کی طرح کلام کرے، لیکن سفیہ کا کلام مجنونوں کے کلام کی طرح نہیں ہوتا البتہ اسکی عقل میں خفت پائی جاتی ہے جیسے عقلاء شخص خوش یا غم میں ایسا کلام کرے جو اسکی خفت عقل پر دلالت کرے۔

معتوہ بالغ ہونے کے بعد:

تمام احکام میں عاقل بچے کی طرح ہوگا یعنی جس طرح مجنون بچے کے مشابہ ہوتا ہے اول احوال بچپن میں عقل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے، اس طرح معتوہ بچے کے مشابہ ہوگا آخر احوال کے کہ اسے عاقل بچے کی طرح سمجھا جائے گا "حتیٰ انہ لا یمنع صحۃ القول والفعل" یہاں تک کہ معتوہ کے اقوال وافعال کا اعتبار کیا جائے گا اس میں کوئی ممانعت نہیں پائی جائے گی۔

لکنہ یمنع العہدۃ:

معتوہ پر کوئی ذمہ داری لازم نہیں ہوگی اسی وجہ سے معتوہ سے وکالت بالبیع والمشرای میں عقد منہن اور تسلیم بیع کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

اعتراض: معتوہ کسی کا مال ہلاک کر دے تو اس پر ضمان لازم آجاتی ہے تو کس طرح یہ کہنا صحیح ہے کہ معتوہ پر ضمان لازم نہیں؟

جواب:

"وَالْعَهْدَةُ الْمَنْطِقِيَّةُ عَنْهَا عَهْدَةُ يَحْتَمِلُ الْعَقْلُ فِي الشَّرْعِ وَضَمَانُ الْمُتَلَفِ لَا

يَحْتَمِلُ الْعَقْلُ شَرْعًا"

جب ذمہ داری کی لٹی ہے اس سے مراد وہ ہیبت جو عقود سے لازم آئے اور شریعت میں مٹو کا

احتمال رکھے "ضمان مسهلک" اس قبیلہ سے نہیں کیونکہ وہ شرعاً مٹو کا احتمال نہیں رکھتی۔

معتوہ سے خطاب:

اس طرح دور کیا جاتا ہے جس طرح بچے سے لہذا عبادات اس پر واجب نہیں اور عقوبات اس پر لازم نہیں۔

ویولی علیہ:

معتوہ پر عقل کی کمی کی وجہ سے ولی کو ولایت حاصل ہوتی ہے جیسے بچے پر ولی کو ولایت حاصل ہوتی ہے۔

ولایلی علی غیرہ:

معتوہ کو بچے کی طرح کسی پر ولایت حاصل نہیں۔

جنون اور صغر کے احکام میں فرق:

جنون کی کوئی حد مقرر نہیں بچپن کے ختم ہونے کی حد حصول عقل ہے۔ لہذا اجمنون کی عورت اگر ایمان لے آئے تو اس مجنون کے ماں باپ پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ اسلام لے آئیں تو نکاح برقرار رہے گا اگر وہ انکار کر دیں تو نکاح قائم نہیں رہے گا۔ لیکن بچے کی عورت اسلام لے آئے تو بچے کے عاقل ہونے تک اسلام پیش کرنا اس سے مؤخر ہوگا۔

"اما الصبی العاقل والمعتوہ العاقل فلا یفتقران"

بچہ عاقل اور معتوہ جس پر عقل غالب ہو جنون پر ان دونوں کے احکام میں کوئی فرق نہیں۔ بچے عاقل کے احکام تفصیلی طور پر بیان کئے جا چکے ہیں۔

واما النسیان:

بھول جانا اگرچہ عارضہ ہے لیکن وجوب اور وجوب اداء کے منافی نہیں۔ نسیان کی وجہ سے نماز، روزہ ساقط نہیں ہوں گے بلکہ قضاء لازم آئے گی۔ جہاں نسیان غالب ہو وہاں اس کا اعتبار کر لیا جائے گا۔ روزہ کی حالت میں بھول کر کھاپی لینے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ ذبح کے

وقت "بسم اللہ" پڑھنا بھول جائے تو جانور حلال سمجھا جائے گا۔

جعل من اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض:

غالب طور پر واقع ہوتا ولا نسیان صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عارض ہوا ہے اس لئے اسے معاف کر دیا گیا۔ "ببخلاف حقوق العباد" حقوق العباد میں نسیان کو معاف کرنے کا سبب نہیں بنایا جائے گا۔ کسی شخص نے دوسرے شخص کا مال بھول کر ہلاک کر دیا تو اس پر خان لازم آئے گی۔

وعلى هذا:

یعنی نسیان غالب قابل عفو ہے، لہذا اور رکعت کے بعد سلام پھیر دینا نسیان غالب ہے، اس لئے اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن کلام بھول کر کرنے سے نماز فاسد ہوگی، کیونکہ نمازی کی حالت اسے یاد دلاتی ہے، لہذا نسیان غالب نہیں پایا گیا۔

اما النوم:

نیند کی حالت میں انسان قدرت کو استعمال کرنے سے عاجز ہوتا ہے جو اختیار کے منافی ہے، لہذا خطاب اداء بیدار ہونے تک مؤخر ہو گا۔ سوئے ہوئی حالت میں اس کی عبادت (اقوال) باطل ہوگی۔ اسلئے طلاق، عتاق اسلام قبول کرنا، مرتد ہونا معتبر نہیں ہوں گے۔ سوئے ہوئے نماز میں قراءت، رکوع وجود معتبر نہیں ہوں گے۔ نماز کے ارکان تو جائز ہوئے ادا کر لئے اور سوئے ہوئے کلام کر دی تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، کیونکہ اس کا کلام عقلاء کے کلام کی طرح نہیں۔ "نامی" کے الفاظ یہ ہیں:

"وكذا اذا تكلم في صلوة لا يعتبر كلامه لصدره ممن لا لميزله ولا

الختيار له فهو ليس بكلام حقيقة فلا تفسد صلوة"

سویا ہوا شخص اگر نماز میں تہجد لگائے "لا يفسد صلوة ولا يكون حذفا ناقضا

للو ضوء" تو اس کی نماز اور وضوء نہیں ٹوٹیں گے۔ "والاغشاء مثل النوم في قوت

الختيار وقوت استعمال القدرة" بے ہوشی نیند کی طرح اختیار کو ختم کر دیتی ہے، اور

قدرت کے استعمال کو فوت کر دیتی ہے۔

اغشاء کی حالت میں اسکی عبادت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اغشاء نوم سے بھی اشد ہے، کیونکہ نوم طبیعت اصلیہ میں داخل ہے، جبکہ اغشاء عارض ہوتا ہے۔ لیکن قوت عاقلہ کو مکمل طور پر سلب کر لیتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اغشاء ہر حالت میں ناقض وضوء ہے خواہ حالت قیام میں ہو یا رکوع وغیرہ میں، بخلاف نوم کے، وہ وہاں ناقض ہے جہاں استرخاء مفاصل پائے جائیں ورنہ نہیں۔ حالت قیام ورکوع میں نوم ناقض وضوء نہیں۔ "واعتبر اعتداد في حق الصلوة خاصة" اغشاء ایک دن ایک رات تک مہر ہو جائے تو وہ نمازیں معاف ہو جاتی ہیں، ان کی قضاء لازم نہیں۔ "خاصة" کی قید کا یہ فائدہ ہے کہ اگر رمضان کا مکمل مہینہ بے ہوش رہے۔ تو روزے ساقط نہیں ہوں گے، کیونکہ ایک ماہ تک اغشاء کا مہر ہونا نادر ہے۔

واما الرق:

غلام میں عجز حکمی پایا گیا ہے، یعنی حسی طور پر تو وہ عاجز نہیں، لیکن شریعت نے اسے تصرفات سے منع کیا ہوا ہے، کیونکہ اس کے کفر اصلی کی یہ جزاء ہے۔ "لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحکمة" بعد میں بیشک وہ مسلمان بھی ہو جائے لیکن اس پر رق ہونے کا حکم برقرار رہے گا، لہذا حکمی طور پر اصل کفر والے احکام رقیّت جاری رہیں گے۔

"به بصير العز عرضة للتملیک والا بتذال"

جب وہ رق ہے تو اس کا مالک بننا اور اس سے خدمت لینا جائز ہے۔

رقیت میں تجزی کا احتمال نہیں:

اسی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ نے بیان فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص "مجهول النسب" ہو اور اقرار کرے کہ اس کا نصف قلاں کا غلام ہے، تو وہ اپنی ہی شہادت سے حج احکام میں مکمل غلام سمجھا جائے گا۔

وكذلك العتق الذي هو ضده:

عتق ضد ہے رق کی۔ جس طرح رق میں تجزی نہیں، اسی طرح عتق میں تجزی نہیں۔

تنبیہ: جس طرح حق اور رق کی عدم تجزی پر اتفاق ہے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ملک مطلق میں تصرف کیلئے تجزی جائز ہے، جیسے کوئی شخص اپنا غلام دو شخصوں پر فروخت کر دے تو وہ دونوں مالک ہو جائیں گے۔ اسی طرح آدھا غلام بیچ دے تو آدھے کا یہ خود مالک رہے اور آدھے کا مشتری مالک ہو جائے گا۔

اعتاق کی تجزی عدم تجزی میں اختلاف ہے:

صاحبین کے نزدیک اعتاق میں تجزی نہیں کیونکہ اس کے انفعال (اثر) یعنی حق میں تجزی نہیں۔ "لہذا اعتاق البعض اعتاق الكل" اسی وجہ سے بعض حصہ آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جائے گا۔ البتہ جتنا حصہ آزاد کیا ہے وہ مفت آزاد ہوگا۔ باقی آزاد تو ہوگا لیکن غلام پر اس کی سعادت لازم ہوگی۔

"وقال ابو حنیفۃ الاعتاق ازالة المملک وهو متجزی"

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بندہ اللہ تعالیٰ کے خالص حق میں تصرف نہیں کر سکتا وہ ہے حق، لیکن بندہ اپنے حق میں تصرف کر سکتا ہے۔

اعتاق کا مطلب ہے ازالة المملک یہ بندے کا حق ہے، لہذا اعتاق تجزی ہے کہ بندہ اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کرے تو وہ آزاد کرنا تو پایا گیا، لیکن حق اسے حصہ میں مقصود نہیں، بلکہ جب کل آزاد کرے تو حق اس وقت پر مرتب ہوگا۔

"فاذا سقط بعضه وجد شطر العلة فیتوقف العتق الى تکمیلها"

حق معطل ہے، اعتاق علت ہے۔ اگر بعض حصہ کا اعتاق پایا گیا تو علت کا بعض حصہ پایا گیا، لیکن حق تو کل علت کے پائے جانے پر موقوف ہے، لہذا اعتاق کی تکمیل تک حق موقوف ہے، لہذا اعتاق کی تکمیل حق موقوف رہے گا۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے وضوء ہے نماز کی اباحت کیلئے، کچھ اعضاء دھو لے تو وہ پاک ہو گئے، لیکن تکمیل وضوء کے بغیر نماز مباح نہیں ہوگی۔ اسی طرح تحریم زوجہ تین طلاقیں پر مرتب ہے ایک یا دو طلاقیں واقع تو ہو جائیں گی، لیکن تحریم مغلطہ تین طلاقیں پر حاصل ہو گی، یا عدت کے گزرنے پر بیہوش مرتب ہوگی، جو عقد ثانی کیلئے کافی ہوگی۔

"وهذا الرق ینافی مالکۃ المملک لقیام المملوکۃ"

رق میں چونکہ ملکیت پائی جاتی ہے، اس لئے وہ مالکیت کے منافی ہے، لہذا وہ کسی مال کا مالک نہیں ہوگا۔

غلام اور مکاتب (اور مدبر) تسری کے مالک نہیں:

اگرچہ مولیٰ ان کو اجازت بھی دے، کیونکہ وہ مولیٰ کی لونڈی کے مالک نہیں اور نہ ہی وہ اپنی خریدی ہوئی لونڈی کے مالک ہیں۔

"تسری" کا مطلب غلام کا اس کے پاس رات گزارنا اور اس کا وطنی کرنا۔ عہد ماذون اور مکاتب کا ذکر بھی خصوصی طور پر اسی وجہ سے کیا کہ بظاہر یہ سمجھ آتا ہے کہ یہ کس مال کی وجہ سے خریدی ہوئی لونڈی کے مالک ہوں گے، لیکن ان کی اپنی ملکیت، مالکیت کے منافی ہے۔

عہد ماذون اور مکاتب کا فرض حج ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان کو اصل قدرت یعنی منافع بدنیہ حاصل نہیں ہوتے، حج کیلئے قدرت کا پایا جانا شرط ہے، اور ان کے منافع بدنیہ (قدرت) کا مالک مولیٰ ہے۔ اگر مولیٰ نے ان کو حج کی اجازت دی تو ان کا نقلی حج ادا ہوگا فرض ادا نہیں ہوگا۔

"الا فیما استثنیٰ علیہ من القرب البدنیۃ" البتہ قررت بدنیہ یعنی نماز اور روزہ غلام پر فرض ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کی قدرت غلام کو شرعاً عطاء کی گئی، اس قدرت کا مالک مولیٰ بالاجماع نہیں۔

"والرق لا ینافی مالکۃ غیر المال وهو النکاح والدم والحیوة"

رقیت مال کے بغیر اور مالکیت کے منافی نہیں۔ اسی وجہ سے رق الزن مولیٰ سے نکاح کر سکتا ہے۔ حدود و قصاص کا اقرار کر سکتا ہے۔

کمال کرامات بشریہ کی اہلیت رق میں نہیں پائی جائے گی:

"کمالۃ والو لایۃ والحل" یعنی عہد پر قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری نہیں ہوگی، جب تک اس میں حق یا کسب نہ پایا جائے۔ عہد کو وہ ولایت حاصل نہیں کر سکتا اپنی عزیزہ کے نکاح کا والی بن جائے کیونکہ اسے اپنی ولایت حاصل نہیں تو غیر کی کیسے ولایت حاصل ہوگی اور عہد کو وہ علت حاصل نہیں جو حر کو ہے۔ مثلاً حر کو چار عورتوں سے نکاح کرنے کی اجازت ہے، لیکن عہد کو دو کی اجازت ہے۔ اسی طرح عدت اور قسم (حصہ) (یعنی زوجہ حرہ پر دو دن قائم رہے گا اور لونڈی پر

ایک دن) اور حد میں عہد کو نسبت حر کے تصنیف حاصل رہے گی۔

خیال رہے کہ یہ سب مثالیں کرامات دنیویہ کی ہیں جو عہد کو حر کی طرح حاصل نہیں۔ لیکن کرامات اخرویہ میں ”عہد“ اور ”حر“ برابر ہیں، کیونکہ رب تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ﴿وَإِنِ اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً مِّثْلَ اللَّهِ فَذَرْهُمْ حَتَّى يُمِزَّوْا بَعْدَ ظَنِّكُمْ﴾

”والتقصت قيمة نفسه“ غلام کی ذات کی قیمت میں کمی کر دی جائے گی۔ یعنی اگر غلام کو کسی نے خطا قتل کر دیا تو قاتل کے عاقلہ پر دس ہزار درہم سے زائد قیمت ادا کرنی لازم نہیں۔ حالانکہ اس کی دیت عین نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرنی ہے، لیکن قیمت میں ہزار درہم بھی ہو پھر بھی دس ہزار سے کچھ کم ادا کرنے ہوں گے تاکہ حر کے برابر نہ ہو۔

تقص قیمت کی وجہ:

اس سے پہلے تمہیدی طور پر یہ سمجھا جائے کہ مالکیت کی دو قسمیں ہیں۔ مالکیت مال اور مالکیت غیر مال عہد کو مالکیت غیر مال (جیسے نکاح کی وجہ سے ملک ضعیف) حاصل ہوتی ہے۔ لیکن مالکیت مال عہد کو حاصل نہیں بلکہ صرف مال میں تصرف اور استحقاق پیدا حاصل ہے۔

”فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لنقصان في احد ضربي المالكية كما تنصف الدية بالانولة لعدم احدهما“

اسی وجہ سے غلام کی دیت دم میں نقص مال ضروری ہے کیونکہ اس کی مالکیت مال میں نقص ہے کہ اسے صرف تصرف اور استحقاق پیدا حاصل ہے۔ جیسا کہ عورت کی دیت نصف پائی جاتی ہے کہ اسے ذکوۃ حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ملکیت غیر مال حاصل نہیں۔

ہمارے نزدیک:

عہد مازون کو مال میں پیدائش قبضہ حاصل ہوتا ہے۔ وہ تصرف کا اہل ہوتا ہے۔ اگرچہ اصل مال کا مالک نہیں ہوتا۔

مسئلہ عجیبہ:

”والصولی یخلفه فیما هو من الزواله وهو الملك المشروع للتوصل الى الید“

جب مولیٰ غلام کو تجارت کی اجازت دے دے تو غلام کو تصرف کا حق حاصل ہوگا۔ بغیر ملکیت کے وہ تصرف کا کیسے حق رکھتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ مولیٰ کو غلام مازون کا خلیفہ سمجھا جائے گا کہ ملکیت مولیٰ کو بیعہ تصرف عہد کے بطور خلافت حاصل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ شرعی حکم کے لحاظ سے عہد حکم ملک اور حکم بقاء اذن میں وکیل کی طرح ہے۔ ”فی مسائل مرض المولیٰ ولی عامة مسائل المازون“ قسم اول کی مثال عہد مازون مولیٰ کی حالت مرض میں کوئی چیز بیچے یا خریدے عین فاشح سے یا عین بصر سے تو یہ جائز نہیں۔

قسم ثانی کی مثال:

عہد مازون نے اپنے خریدے ہوئے غلام کو اذن تجارت دے دیا، پھر مولیٰ نے عہد مازون کی تجارت سے منع کر دیا تو وہ مجبور نہیں ہوگا، جیسا کہ کوئی شخص وکیل بنائے اور اسے کہے ”اعمل ہوا یک“ اس نے اور وکیل بنا دیا، اسے ”اعمل ہوا یک“ کہہ دیا تو موکل نے وکیل اول کو معزول کیا تو دوسرا معزول نہیں ہوگا۔

”لنعم لومات الصولی صاراً محجورین کما لومات الموکل صاراً معزولین“

ہاں اگر مولیٰ فوت ہو جائے تو دونوں معزول ہو جائیں گے جیسا کہ موکل کے فوت ہونے پر دونوں معزول ہو جاتے ہیں۔

”والوق لا یؤثر فی عصمة الدم وانما یؤثر فی قیمته“

رقیت کی وجہ سے خون معاف نہیں ہوگا، البتہ اس کی اس کی قیمت میں حر کی دیت سے کم از کم دس درہم کم کر دیئے جائیں گے۔

ایمان اور دار اسلام کی وجہ سے:

عہد کو حر کی طرح ہی عصمت حاصل ہے کیونکہ عہد مومن کا قاتل اسی طرح گنہگار ہوگا جس طرح حرم مومن کا قاتل گنہگار ہوگا۔ اور عہد مومن کے قاتل سے حرم مومن کے قاتل کی طرح عہد میں قصاص اور خطا میں دیت لازم آئے گی۔

”ولذلك یقتل الحر بالعبد قصاصاً“ مماثلت فی العصمتین کی وجہ سے حر کو

عبد کے قتل کرنے پر قصاص قتل کر دیا جائے گا۔

رق پر جہاد فرض نہیں:

کیونکہ رقبہ کو استطاعت حج و جہاد حاصل نہیں۔ کیونکہ مولیٰ کی خدمت کی وجہ سے اس کی استطاعت کو مستثنیٰ نہیں کیا جاسکتا۔

ولهذا لم يستوجب السهم الكامل من الغنیمۃ:

رق پر جہاد فرض نہیں اسی وجہ سے وہ مال غنیمت میں کل حصہ کا حقدار نہیں۔ بلکہ حاکم اس کی دلجوئی کیلئے "رضح" (معمولی مال) دے دے۔

غلام کو جو عجز حکمی حاصل ہے: اسی وجہ سے اس سے تمام ولایات منقطع ہیں۔

سوال: عبد سے جب تمام ولایات منقطع ہیں تو عبد مازون کا جہاد میں اس دینا کیسے صحیح ہے؟
جواب: امان مازون باب ولایت سے نہیں۔ جب وہ مالک کے اذن کی وجہ سے مال غنیمت میں شریح کا حقدار ہے تو اس دینے کا حقدار ہے۔ یہ ایسے ہی جیسے رمضان کے چاند کی شہادت اس کی قبول ہوتی ہے کیونکہ یہ ولایت سے نہیں۔

وعلى هذا الاصل يصح اقراره بالحدود والقصاص بالسرقة المستهلكة وبالقائمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف
اسی قانون کے مطابق (کہ جو چیز غلام کیلئے حاصل ہوگی وہ غیر کی طرف بھی تنعدي ہوگی)
اس کا حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہے، سرقت کا مال جو وہ خود ہلاک کر دے اس کا اقرار صحیح ہے۔ یہ حکم عام ہے عبد مازون اور عبد مجبور کیلئے، لیکن سرقت کا مال موجود ہو تو عبد مازون کا اقرار صحیح ہے اور عبد مجبور کا اقرار مختلف فیہ ہے۔

یہی وجہ ہے:

کہ عبد کو ملکیت حاصل نہیں، لہذا غلام نے اگر کسی کو خطا قتل کر دیا تو اس غلام کو جنایت میں پکڑ لیا جائے گا۔ وہ مقتول کے ورثاء کو دے دیا جائے گا، ہاں اگر مولیٰ چاہے تو اس کے بدلے بخشی دے کہ غلام ان سے چھڑا لے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قتل خطا میں ارش لازم ہے

عبد پر، یہاں تک کہ وہ ارش افلاس سے باطل نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ ارش مولیٰ پر لازم ہے بطریق حوالہ۔

واما المرض:

مرض اہلیۃ حکم کے منافی نہیں کیونکہ مرض سے عقل و اختیار کا زوال نہیں، لہذا اس کی اہلیۃ ثواب و عقاب کا زوال بھی نہیں۔ لہذا مریض پر نماز اور روزہ فرض رہیں گے (طاقت کے مطابق ادا کرنا فرض ہوگا)

مرض اہلیۃ عبارت (قول) کے منافی نہیں:

اسی وجہ سے مریض کی طلاق اور اس کا عتاق نافذ ہو جائیں گے۔

اعتراض: مریض کا قول جب معتبر ہے تو مرض موت میں اس کی کل مال کی وصیت کیوں جائز نہیں؟

جواب: مرض سبب ہے موت کا اور موت سبب ہے خلافت کا، کہ موت کے بعد ورثاء اور قرض خواہ اس کے مال کے حقدار بن جاتے ہیں اسی وجہ سے اس کی وصیت کل میں جاری نہیں۔

"اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق"

جب مرض موت تک پہنچا دے تو ابتداء مرض سے اس کے اقوال میں رکاوٹ جاری ہو جائے گی، تا کہ بقدر وسعت اصحاب حقوق کے حقوق کو بچایا جاسکے۔

بعض حضرات نے کہا:

کہ مریض سے جو تصرف واقع ہو اور وہ منہج کا بھی احتمال رکھے جیسے ہبہ وغیرہ، تو اس کے قول کو فی الحال تسلیم کیا جائے گا، لیکن بوقت ضرورت منہج کر دیا جائے گا جیسا کہ وہ قرض چھوڑ جائے یا ورثاء تھے اور کل مال ہبہ کر دیا تھا تو اسی مرض میں مر گیا تو ہبہ قرض کی صورت میں مکمل منہج ہو جائیگا۔ اور وصیت کی صورت تہائی سے زائد میں منہج ہو جائے گا۔

اور ہر وہ تصرف جو منہج کا احتمال نہ رکھے:

وہ موت پر معلق ہو جائے گا، اگر غلام آزاد کیا اور تمام مال قرض میں دینا لازم ہے یا ورثاء

پس اور تہائی حصہ مال سے زائد غلام کا آزاد کرنا بنتا ہے تو وہ غلام مدبر کی طرح اس کی موت کے بعد آزاد ہو جائے گا، لیکن وہ غلام اپنی قیمت میں سعایت کر کے قیمت یا قیمت کے دو ٹکٹ ادا کرے گا۔

بخلاف اعتاق الراہن:

راہن جب مرض موت میں ہو تو اپنے مرہون غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ مرہون کو مرہون کی ملکیت یہ حاصل ہے، ورنہ "حاصل نہیں۔"

وكان القياس:

قیاس تو یہ تھا کہ مریض کو صلہ (یعنی مال کا بلا عوض مالک بنانا جیسے ہبہ اور صدقہ) اور حقوق مالیہ اللہ تعالیٰ کیلئے ادا کرنے (جیسے زکوٰۃ، کفارات، صدقہ فطر) اور وصیت کرنے کی مکمل اجازت نہ ہو، لیکن شریعت نے صلہ اور وصیت تہائی مال اور حقوق اللہ کی کل مال میں اجازت دی ہے۔

"ولما تولى الشرع الا بصاء للورثة وابطل ابصاء لہم"
جب شریعت نے ورثاء کے حقوق کو بچانے کیلئے تہائی حصہ سے زائد وصیت نہ کرنے کا حکم دیا، تو ورثاء کیلئے وصیت کرنا باطل ہے۔

نبی کریم ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا:

"ان الله تبارک وتعالیٰ قد اعطی کل ذی حق حقه فلا وصیۃ للوارث"
پس اللہ تعالیٰ نے ہر صاحب کو اس کا حق دے دیا ہے، لہذا وارث کیلئے کوئی وصیت نہیں۔

وارث کے حق میں وصیت منع خواہ صورت ہو یا معنی، خواہ حقیقہ ہو یا شہدہ ہو۔ صورت کی مثال مرض موت میں وارث پر کوئی چیز بیچ کر، اسے شمن معاف کر دیا جائے معنی کی مثال یہ ہے کہ مرض میں وارث کیلئے مال کا اقرار کرے کہ میں نے اس کا اتنا مال دینا ہے، یہ اقرار باطل ہے، لیکن اگر گواہ ہوں یا دوسرے ورثاء کو ظلم ہو تو یہ اقرار جائز ہوگا۔

حقیقہ کی مثال یہ ہے کہ ورثاء کیلئے وصیت کرے کہ میرا اتنا مال فلاں فلاں وارث کو دے دینا، یہ باطل ہے۔ شہدہ کی مثال یہ ہے عہدہ مال گھٹیا مال کے بدلے مرض موت میں وارث پر

دست کر دے، یہ بیع بھی ناجائز ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ:

کے نزدیک مرض موت میں وارث سے بیع بالکل جائز نہیں خواہ مثلی قیمت سے ہو یا غیر مثلی سے، اور وارث کیلئے اقرار جائز نہیں۔

تقومت الجودۃ فی حقہم کما تقومت فی حق الصغار:

عہدہ چیز رومی سے فروخت کرنا اسی طرح منع ہے جیسا کہ وصی یا باپ صغیر کا مال فروخت کرنے تو جائز نہیں۔

اما الحيض والنفس:

حيض ونفاس سے کسی طرح بھی اہلیت معدوم نہیں ہوتی، لیکن نماز اور روزہ حیض ونفاس سے طہارت حاصل ہونے پر ادا کئے جاسکتے ہیں، ان کے ہوتے ہوئے ادا نہیں ہوں گے۔ نمازیں زیادہ ہونے کی وجہ سے قضاء میں حرج سمجھتے ہوئے ان کی قضاء معاف کر دی گئی، روزہ میں حرج نہ سمجھتے ہوئے قضاء کو جاری رکھا گیا۔

واما الموت فانه عجز خالص:

موت خالص عجز ہے، موت کی وجہ سے اس کا مکلف ہونا ختم ہو جاتا ہے۔ مکلف ہونے کا مقصد تو اختیار سے ادا کرنا تھا، جب اختیار ہی نہ رہا تو باپ تکلیف بھی بند ہو گیا۔ اسی وجہ سے زکوٰۃ، اور باقی وجوہ قرب نماز، روزہ، حج، اگر اس سے رہ گئے تو گناہ اس کے ذمہ ہوگا لیکن ان کا ادا کرنا اس سے ممکن نہیں۔

"وما شرع علیہ لحاجة غیرہ ان كان حقا متعلقا بالعين ببقائه"
جو چیزیں اس شخص پر غیر کی حاجت کیلئے مشروع تھیں۔ تو ان کا تعلق اگر عین چیز سے تھا تو وہ باقی رہے گا، جیسا کہ مرہون چیز میں راہن کی وفات کے بعد بھی مرہون کا حق رہتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے اس میں بندے کا فعل مقصود نہیں، بلکہ مقصود حقوق العباد ہیں جن کو پورا کرنا ضروری ہے۔

”وان كان ديناً لم يبق بمجرّد الذمة حتى ينضم اليه مال او ما يؤكّد الذم
وهم الكفيل“

اگر میت پر قرض لازم تھا، اور اس کا مال یا کفیل موجود ہو تو وہ قرض ادا کرنا لازم رہے گا، اور
نہ مال ہو نہ کفیل تو اس کی اولاد سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

اسی وجہ سے:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں، اگر کوئی شخص حالت افلاس میں فوت ہو گیا، مال نہیں
چھوڑ کر گیا اور زندگی میں کفیل بھی نہیں بنایا تھا تو اس کی موت کے بعد کفالت صحیح نہیں، بلکہ وہ
قرض احکام دنیا میں ساقط ہے،

”ببخلاف العبد المحجور حين يقر بالدين فحكفل عنه رجل تصح لان
ذمته في حقه كاملاً“

عبد مجبور ہے اگر قرض کا اقرار کرے تو اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل بن جائے تو صحیح ہے
کیونکہ اس کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے کیونکہ وہ عاقل و بالغ اور ذمہ دار ہے۔

سوال: غلام میں اہلیت جب کامل ہے تو مالیت اس کے ساتھ کیوں ملائی جاتی ہے؟

جواب: مالیت رقبہ اس کے ساتھ مولیٰ کے حق کیلئے ملائی جاتی ہے۔

”وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصى به فيصح من
الفلت“

اگر فوت ہونے والے شخص پر غیر کی حاجت کیلئے بطور صلہ مشروع تھا جیسا کہ محارم کا
نفقہ، کفارات، صدقہ فطر تو وہ موت سے باطل ہو جائیں گے۔ ہاں اگر اس نے وصیت کی
تو وہ تہائی حصہ میں جاری ہوگی۔

”واما الذي شرع له فبناء على حاجته“

جو کام اس کے اپنے لئے مشروع ہیں وہ بقدر حاجت مشروع رہیں گے۔

موت اس کی حاجت کے منافی نہیں:

اس لئے وہ چیزیں باقی رہیں گی جن سے اس کی حاجت پوری ہو۔

موت کے بعد میت کی حاجات:

تجہیز و تکفین، پھر اس کے قرضوں کی ادائیگی، پھر اس کی وصیت تہائی حصہ میں جاری
ہو، ان چیزوں میں میت کا نفع ظاہر ہے۔ لیکن اس کی وراثت جاری ہونے سے اس کا کیا فائدہ
ہے؟ اسے فائدہ یہ حاصل ہے کہ ورثاء کے غنی ہونے سے اس کی روح کو تسلی حاصل ہوگی اور
اسے آخرت میں ثواب حاصل ہوگا۔

”ولهذا بقیت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء“
میت کی حاجت ختم نہیں ہوتی، اسی وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد بھی کتابت جاری رہے
گی تاکہ مکاتب بدل کتابت مولیٰ کے ورثاء کو دے اور ثواب مولیٰ کو حاصل ہو
جائے۔ مکاتب کی موت کے بعد بھی کتابت جاری رہے گی تاکہ مکاتب کے ورثاء مولیٰ کو
بدل کتابت ادا کر دیں تو اس طرح مکاتب کی موت سے پہلے اس سے اثر کفر زائل مقصود
ہوگا۔

یہی وجہ ہے:

کر زوج کے فوت ہو جانے پر عورت اسے غسل دے سکتی ہے کیونکہ دوران عدت زوج
کی ملکیت برقرار رہے گی، یہ اس کے حواج میں داخل ہے۔ لیکن عورت کے فوت ہونے پر
زوج اسے غسل نہیں دے سکتا کیونکہ زوجہ مملوکہ ہے، اہلیت مملوکہ وفات سے باطل ہو
گئی۔ اور نکاح کے احکام مکمل ختم ہو گئے۔

سوال: نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا ”لو مت قبلی
لفعلک“ (اگر تو مجھ سے پہلے فوت ہو گئی تو میں تجھیں غسل دوں گا) تو یہ کہنا کیسے صحیح ہے کہ
زوج زوجہ کو غسل نہیں دے سکتا۔

جواب:

”ان معنی لفعلک لقمع باسباب غسلک“ لان ابن ابی شیبہ قوی عن
اسماء قالت غسلت انا وعلی فاطمة بنت رسول اللہ ﷺ

(رواہ الامام احمد عن ام سلمہ)

نبی کریم ﷺ کے ارشاد گرامی "لغسلک" کا معنی یہ ہے کہ میں تمہارے لئے غسل کے انتظامات کروں گا یہی مطلب حضرت اسماء رضی اللہ عنہا کی حدیث کا بھی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی بیٹی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو غسل دیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کے انتظام کئے۔ (اس حدیث میں اور وجوہ بھی ہیں یہاں طوالت سے بچتے ہوئے ذکر نہیں کی جا رہے)

مقتول کی دیت یا صلح سے حاصل ہونے والا مال اصل میں میت کا مقصود ہوگا۔ پھر اس کے ورثاء اس کے نائب ہونے کی حیثیت میں وہ مال حاصل کریں گے۔

"ولهذا تعلق حق المقتول بالدية اذا القلب القصاص مالا"

جب یہ بیان کر دیا کہ جو چیز بندے کیلئے مشروع ہو وہ بقدر حاجت اس کی موت کے بعد بھی باقی رہے گی تو اسی سے ثابت ہو گیا کہ مقتول کا دیت میں حق ہے، اسی طرح قصاص کی جگہ مال دینا طے ہو گیا تو وہ اصل میں مقتول کا حق ہے، ورثاء کو بطور نیابت حاصل ہونا ہے، اسی وجہ سے اس مال سے مقتول کا قرض ادا کیا جائے گا، اور اس کی وصیت کو جاری کر دیا جائے گا۔

قصاص میں میت کی حاجت نہیں بلکہ ورثاء کے جذبہ انتقام کو ٹھنڈا کرنے کیلئے قصاص مقرر کیا گیا ہے اسلئے ابتدائی طور پر ورثاء کا حق ہے ہاں اگر مجروح جارج کو معاف کر دے تو یہ اس کا حق ہے کیونکہ وارث کا حق موت کے بعد ہے۔

یہی مطلب ہے مصنف کی عبارت "بسبب العقد للمورث" کا۔

قصاص زندگی کے اختتام پر لازم آتا ہے اسلئے میت کو اسکی حاجت نہیں بخلاف دیت کے مال کے وہ مال ہے میت کو قرض وغیرہ کی ادائیگی میں اسکی حاجت ہے۔

"فعارض الخلف الاصل لا اختلاف حالهما"

خلاف یعنی دیت اور اصل یعنی قصاص مختلف حالات کی وجہ سے حکم بھی مختلف ہو گئے۔

"واما احکام الآخرة فله فيها حکم الاحياء"

احکام آخرت میں میت زندہ کے احکام رکھتا ہے قبر میت کیلئے عزم آخرت میں ہے، جیسے رقم نطفہ کے لئے اور مہر دفن کے لئے احکام دنیا میں ہے۔

(وضع فيه) ای فی القبر للمحبوة فی احکام الآخرة "میت کو اسلئے قبر میں رکھا جاتا ہے تاکہ اس پر احکام آخرت مرتب ہو سکیں اسلئے کہ اسے قبر میں زندگی حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے ایمان اور اعمال صالحہ کی وجہ سے اسکی قبر "روضة من رياض الجنة" ہوتی ہے اور کفر اور اعمال سیئہ کی وجہ سے "حفرة من حفرة النيران" ہوتی ہے۔

"ولرجو الله تعالى ان يصيرة لنا روضة بكرمه وفضله"

ہم امید رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ہماری قبر کو جنت کے باغات میں سے ایک باغ بنائے گا۔

واضح کو بھی امید ہے کہ اللہ تعالیٰ قبر کو "روضة من رياض الجنة" بنائے گا، ہاں بات یہی ہے کہ اس کے حبيب ﷺ کی ہزاروں اور اق میں کی ہوئی تعریف وہ ضائع نہیں فرمائے گا۔

﴿فصل فی العوارض المكتسبة﴾

عوارض کسیہ کے عہدیان میں۔

جہل: کسی عارضہ ہے اسکی چار قسمیں ہیں۔

(۱) جہل باطل بلاشبہ و کفر ہے، آخرت میں اسکی معافی کی کوئی صلاحیت نہیں پائی جائے گی کیونکہ کفر واضح دلائل کے بعد مکابرہ و تجدد ہے۔

"ولنعم ما قبل (فقی کل شیء له شاهد يدل على انه واحد)

کتنی اچھی بات کہی گئی ہے کہ "ہر چیز میں اسکے لئے دلیل پائی گئی ہے جو دلالت کرتی ہے کہ بے شک وہ ایک ہے۔

ولنعم ما قال الاعرابی "البصرة تدل على البعير و اثر الاقدام على العسیر
فالسما ذوات ابراج والارض ذات فجاج تدل على الصانع اللطیف
المخبير"

ایک اعرابی نے کتنا ہی اچھا کہا ہے کہ "اونٹ کی بیگنیاں اونٹ پر دلالت کرتی ہیں اور قدموں کے نشان چلنے والوں کے قدموں پر دلالت کرتے ہیں اور آسمان پر جوں والا اور زمین کشادہ راستوں والی خالق لطیف و خیر پر دلالت کر رہے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ انکار تجدد ہوگا۔

(۲) جہل کی دوسری قسم جو پہلے سے کم درجہ ہے، یہ بھی باطل ہے آخرت میں عذر کی کوئی صلاحیت نہیں رکھتی یہ صاحب عواء کا جہل ہے، جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں ان کو حاصل ہے، جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے بغیر علم کے اور قادر ہے بغیر قدرت کے اور ان لوگوں کو احکام آخرت میں جہل جیسا کہ معتزلہ منکر و تکبر کے سوال اور عذاب قبر اور میزان کا انکار کرتے ہیں۔ (آج کل یہود و نصاریٰ کے متبعین بھی معتزلہ کے نظریات ہی رکھتے ہیں)

وجہل الباغی:

اسکا معنی "جہل صاحب الہوی" پر ہے یعنی کفر سے ذرا کم درجہ کا جہل باغی کا بھی ہے کیونکہ وہ واضح دلائل کا انکار کر رہا ہے کہ جس میں کوئی شبہ نہیں پایا جاتا۔ لیکن باغی اپنے حق پر ہونے کو قرآن پاک میں تاویل سے ثابت کرتا ہے اسلئے اسکا جہل کفر سے کم ہے جبکہ صاحب عواء اور باغی مسلمان ہونے کے دعویدار ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ ہم ان سے مناظرہ کریں اور ان کی تاویلات فاسدہ کا رد کریں۔

فلم نعمل بتکویله الخاص:

ہم باغی کی تاویلات فاسدہ پر عمل نہیں کریں گے باغی نے اگر عادل کا مال اور جان ہلاک کر دیئے تو اس پر رمضان لازم آئے گی بشرطیکہ باغی کا لشکر مانع نہ ہو اگر اس کا لشکر مانع ہو تو فساد سے بچنے کیلئے اس پر رمضان لازم نہیں آئے گی۔

اس جہل کی اور مثال:

علماء شریعت جب قرآن پاک اور سنت مشہورہ کے خلاف جہاد کریں تو ان کا جہاد مردود ہو گا اور اسی طرح کتاب اللہ کو چھوڑ کر اور سنت مشہورہ کو چھوڑ کر "سبغہ غریبہ" پر عمل کرنا باطل ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ "ام ولد" کے بیچنے کے جواز کا فتویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ سنت مشہورہ کے مخالف ہے۔

"و حل متروک التسمیۃ عامدا" ذبح کے وقت عہد اقسامیہ کے چھوڑنے پر حلت کا فتویٰ دینا باطل ہے کیونکہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔

"والقصاص بالقصاص" جب قاتل کا پتہ نہ چلے تو جہاں مقتول پایا جائے وہاں پچاس آدمیوں سے قسم لے کر کہ ہم نے نہ قتل کیا اور نہ ہی ہمیں قاتل کا پتہ ہے تو دیت لازم آتی ہے۔ وہاں قصاص کا فتویٰ دینا باطل ہوگا۔ "والقضاء بشاہد و یمن" جب مدعی کے پاس ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کی جگہ وہ قسم اٹھالے۔ یہ فتویٰ دینا بھی باطل ہے۔

(۳) "والثالث جہل یصلح شہیۃ دارۃ للحدود و الکفارات"

تیسری قسم وہ جہل ہے جس میں شبہ پائے جانے کی وجہ سے حدود کفارات کے مندرجہ کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

اس کی پھر دو قسمیں ہیں، ایک اجتہاد صحیح کے مقام پر جہالت، اور دوسری قسم مقام شبہ میں جہالت، پہلی قسم کی مثال محجہم جب بعد از حجامت (خون نکلوانے) کہ روزہ افطار کرے اور اس حدیث "ان النبی ﷺ یحتجم وهو محرم و یحتجم وهو صائم" (رواہ بخاری) کو مد نظر نہ رکھے اور اس کے مقابل اجتہاد فاسد کے طور پر "افطر الحاجم والمحجم" حدیث سے کام لے تو اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔

"ومن زنی بجاریۃ والدہ علی ظن انها تحل له لم یلزمہ الحد لانه جہل فی موضع الاشتباہ"

جب بیٹا اپنے باپ کی لونڈی سے زنا کر لے اس گمان سے کہ وہ مجھ پر حلال ہے، کیونکہ میری لونڈی سے وطی کرنے پر میرے باپ پر کوئی حد نہیں۔ لہذا ہماری لونڈیاں ایک دوسرے کیلئے مشترک ہیں تو اس اشتباہ کی وجہ سے اس پر حد نہیں لگے گی کیونکہ اشتباہ کی صورت میں حد ساقط ہو جاتی ہے۔

(۴) والنوع الرابع جہل یصلح عذرا وهو جہل من اسلم فی دار الحرب

چوتھی قسم وہ جہل ہے جس میں عذر کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ یہ اس شخص کا جہل ہے جس نے دار حرب میں اسلام قبول کیا، اور ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو اور اسے دار حرب میں کوئی تبلیغ کرنے والا نہیں تھا اسے یہ پتہ نہ چل سکا کہ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ فرض ہیں تو اسے معذور سمجھا جائے گا۔ جب تک اسے علم حاصل نہیں ہوتا یا دار اسلام کی طرف ہجرت نہیں کرتا اس پر ان کی قضاء بھی نہیں۔ "لانه غیر مقصور لخفض الدلیل" اس کی وجہ یہ

ہے کہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے اس نے کوئی کوتاہی نہیں کی۔

”وَكَلَّلَكَ جَهْلُ الْوَكِيلِ وَالْمَاذُونُ بِالْإِطْلَاقِ وَضَدَهُ“

اسی طرح وکیل کو اپنی وکالت یا وکالت کی معذرت کا علم حاصل نہ ہو، اسی طرح عہد کو اپنے ماذون یا مجبور ہونے کا علم نہ ہو تو وہ معذور سمجھے جائیں گے۔

”وَجَهْلُ الشَّفِيعِ بِالْبَيْعِ“ شفعہ کرنے والے کو جب تک بیع کا علم نہ ہو، وہ معذور ہے یعنی شفعہ کا حق اس سے چھپایا نہیں جائے گا۔

اسی طرح مولیٰ اپنے غلام کی جنایت سے جاہل ہو تو اسے علم سے پہلے آزاد کر دے تو فدیہ دینے میں اسے اختیار نہیں، بلکہ اس کی قیمت اور تالان و لوٹوں میں سے جو کم ہوگی وہ لازم ہوگی۔ اسی طرح باکرہ بالغہ کا دلی نکاح کر رہا ہو، اسے علم نہ تو اس کا خاموش رہنا رضاء کی دلیل نہیں۔ اسی طرح منکوحہ کو ونڈی کا مالک کے آزاد کرنے کا علم نہ ہونا اس کے خیانت کو باطل نہیں کرتا۔

”بِخِلَافِ الْجَهْلِ الْبُلُوغِ عَلَيَّ مَا عَرَفَ“

اگر ایک لڑکی کو علم حاصل ہو کہ میرا نکاح کر دیا گیا، لیکن اسے یہ علم حاصل نہ ہو کہ مجھے بلوغ کے بعد نکاح کا حق حاصل ہے۔ تو اس کی جہالت عذر نہیں اسلئے کہ دار اسلام میں شرعی مسائل سے جہالت عذر نہیں۔

واما السكر:

سکر کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مباح چیز سے سکر (نشہ) حاصل ہو جیسا کہ دواء پینے سے اور قتل یا عضو کے کاٹنے کی دھمکی دے کر شراب پلا دیا گیا۔ یا ایک شخص بھوک سے مر رہا تھا کوئی چیز کھانے کی نہیں مل رہی تھی تو اس نے نشہ آور چیز کا استعمال کر لیا تو یہ اس کے حق میں مباح تھیں ”أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْأَعْمَاءِ“ یہ بے ہوش کی طرح ہے، اس کی طلاق عتاق کا کوئی اعتبار نہیں۔

وسکر بطريق المحظور:

دوسری قسم سکر کی یہ ہے کہ ممنوع طریقہ سے نشہ کا استعمال کیا جائے تو وہ خطاب کے منافی نہیں، کیونکہ رب تعالیٰ نے فرمایا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾

سکر کی یہ لہذا یہ سکر محظور الجہت کو باطل نہیں کرے گا۔ احکام شرع نماز، روزہ، وغیرہ اس پر لازم رہیں گے۔

اس کے تمام تصرفات: طلاق، عتاق، بیع، شراء معتبر رہیں گے۔

”إِلَّا الرَّدَّةَ اسْتِحْسَانًا وَالْإِفْرَارَ بِالْحُدُودِ الْخَالِصَةِ لِلَّهِ تَعَالَى“

نشہ کی حالت میں استحسانا اس کا ارتداد معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ حکم کفر اس وقت نافذ ہوتا ہے، جب ارادہ سے پایا جائے، سکر کا ارادہ نہیں پایا گیا۔

اگرچہ عقل کا فقدان تھا کہ اس پر عبادات لازم نہ ہوں اور اس کی طلاق وغیرہ بھی واقع نہ ہو، لیکن زجر یہ احکام اس پر جاری رہتے ہیں۔ اسی طرح حدود جو خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہیں جیسے شرب خمر، زنا، اور سرقت ان کا اقرار سکر کا معتبر نہیں۔ لیکن حد قذف اور قصاص میں حقوق العباد کا لحاظ کیا گیا ہے لہذا اس کا اقرار معتبر ہوگا۔

”لَا نَ السَّكَرَانَ لَا يَكْفِيهِ شَيْءٌ فَلَيْسَ الْمُسْكِرُ مَقَامَ الْمَرْجُوعِ“

فیعمل فیما یحتمل الرجوع

چونکہ سکر ہمیشہ قائم نہیں رہتا بلکہ اتر بھی جاتا ہے، اسلئے ”حدود خالصہ لحقوق اللہ“ بھی رجوع کا احتمال رکھتی ہیں لہذا سکر کو استقاط حد کے قائم مقام رکھا جائے گا۔ اور جن میں رجوع کا احتمال نہیں ان میں سکر کو رجوع کا ذریعہ نہیں مانا جائے گا، جیسا کہ حد قذف اور قصاص میں۔

واما الهزل:

”هزل“ ضد ہے ”جد“ کی یعنی مزاح سے لفظ بولنا اور اس کا وضعی معنی معتبر نہ لینا۔

”فَلَا يَبْأَلِيهِ الرِّضَاءُ بِالْمَاذُونَةِ وَلِهَذَا يَكْفُرُ بِالرَّدَّةِ هَاؤُلَاءِ“

ہزل اختیار، رضاء کے منافی نہیں، وہ اپنے ارادہ سے سبب کا ارتکاب کرتا ہے، اسی لئے ہزل سے کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے سے مرتد ہو جائے گا۔ لیکن ہزل اختیار حکم اور حکم پر رضاء کے منافی ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ بیع میں شرط اختیار حکم پر رضاء کو معدوم کر دے گی۔

”فَيُؤْثَرُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ النِّقْضَ كَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ“

جو چیزیں نقض کا احتمال رکھتی ہیں ان میں ہزل مؤثر ہوگا۔ اسی وجہ سے ہزل سے بیع اور اجارہ جائز نہیں۔ جب ہزل پر بائع اور مشتری متفق ہوں گے تو بیع قاسد ہوگی۔ موجب ملک نہیں اگرچہ بیع کو مشتری قبضہ میں لے لے۔

یہ ایسا ہی ہے:

جیسا کہ متابعین کا خیار ثبوت ملک سے مانع ہے اگرچہ قبضہ بھی اس میں پایا جائے۔

کما اذا شرط الخيار لهما ابدا:

ہزل اور خیار المتتابعین میں تاہید پائی جاتی ہے۔ جب تک ہزل یا خیار المتتابعین ختم نہ کیا جائے وہاں ملک ثابت نہیں ہوگا۔

وان اجازاه جاز:

اگر دونوں اجازت دے دیں تو ضمناً ہزل ختم ہو جائے گا اور ضمناً خیار متابعین ختم ہو جائے گا اور بیع جائز ہو جائے گی اور ملکیت حاصل ہو جائے گی۔ اگر ایک اجازت دے تو دوسرے کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جو ان کی یہ شرط ہے کہ تین دنوں کے اندر ہزل اور خیار کو ختم کرنا ہوگا، اس کے بعد جائز نہیں۔

"ولو تواضعا على البيع بالفى درهم او على البيع بمائة دينار"

اگر دونوں بیع میں دو ہزار درہم یا ایک سو دینار لے لے اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ "ثمن ہزار درہم ہوں گے" تو ہزل باطل ہوگا اور تسمیہ صحیح ہوگا۔ خواہ ہزل کے طور پر دو ہزار درہم بولے تھے یا سو دینار۔ "والتسمية صحيح في الفصليين" کا یہی مطلب ہے۔

یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

"وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم في الفصل الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني"

صاحبین نے فرمایا پہلی صورت میں بیع ہزار درہم سے صحیح ہے، اور دوسری صورت میں ایک سو دینار سے، لیکن پہلی صورت میں ہزل دو ہزار درہم اور جب ایک ہزار درہم میں کوئی تعارض نہیں، بیع ہزل پر ہی ہوگی لیکن ایک ہزار درہم اس سے ساقط کر دیے جائیں گے۔

دوسری صورت میں جمع کرنا ممکن نہیں، اسلئے عمل تسمیہ پر ہوگا، ہزل پر نہیں ہوگا، لہذا بیع ایک سو دینار سے ہوگی۔

"وان اقبل سألتهما جدا في اصل العقد والعمل بالمواضعة في البذل يجعله شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع"

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں اصل عقد میں جدا کا اعتبار ہوتا ہے، دوسرے تسمیہ "عمل المواضعة" بیع میں شرط قاسد ہے، اس سے بیع قاسد ہوگی۔ عمل پر یعنی جدا ہر اولیٰ ہے نسبت اس کے کہ صرف پر عمل ہو جب تعارض مواضعتین ہو۔

تعارض مواضعتین کیا ہے؟

وہ یہ ہے کہ مواضعت (اسقاط) بالہزل مقدار بدل (ثمن میں) شرط بنائی جائے ہزار درہم یا ایک ہزار درہم کی مواضعت پر، یہ شرط قاسد ہے، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔

"بخلاف النكاح حيث يعجب الاقل بالا جماع" اگر نکاح کے مہر میں ہزل کے طور پر دو ہزار درہم بیان ہوں اور تسمیہ ہزار درہم ہو، یا ہزل کے طور پر دو ہزار درہم ہوں اور تسمیہ ایک سو دینار ہوں، ہر صورت میں مہر اقل ہوگا کیونکہ نکاح شرط قاسد سے قاسد نہیں ہوتا۔

اگر زوج اور زوجہ یا ان کے ولی نے نکاح میں یا تہ نذر کر کے اور ان کی غرض و راہم تھے تو مہر مشل واجب ہوگا۔

"ولو هولا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد لازم"

اگر زوج اور زوجہ مزاج سے نکاح کر لیتے ہیں تو مہر کوں کے ماننے نکاح ہوگا حقیقت میں نکاح نہیں ہوگا۔ یہ نکاح لازم ہو جائے گا، ہزل باطل ہوگا۔

اسی طرح طلاق، عتاق، اور قصاص سے عفو میں، اور یحیٰ اور نذر میں ہزل باطل ہو

گا، مذکورہ اشیاء کا وقوع ہو جائے گا۔ نبی کریم ﷺ سے فرمایا

"ثلاث جدهن جد وهزل لهن جد النكاح والطلاق واليمين"

تین چیزیں حقیقت بھی حقیقت ہیں اور مزاج بھی حقیقت ہیں "نکاح اور طلاق اور یحیٰ" (اس حدیث کے متعلق کلام ہے)

"عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ ثلاث جدهن جد وهزل لهن جد"

النكاح والطلاق والرجعة" (رواه الترمذی وابن داود والدارقطنی واحمد)

ترمذی اور مصنف عبد الرزاق میں چوتھی چیز "نذر" کا بھی ذکر ہے۔ لیکن یحییٰ اور عفو عن القصاص، ولالة الخس سے ثابت ہے، قیاس سے ثابت نہیں۔

بازل اگرچہ سبب میں مختار اور راضی ہوتا ہے، احکام میں نہیں، لیکن یہ احکام روکا احتمال نہیں رکھتے اسلئے یہ ہزل سے ثابت ہو جاتے ہیں، روکا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے ہی خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتے۔

"واما ما يكون المال فيه مقصود مثل الخلع والطلاق على مال والصلح عن دم العمد"

جہاں مال مقصود ہو جیسا کہ، طلاق علی مال، اور عمد قتل پر صلح عن المال، اس میں اختلاف پایا گیا ہے۔

"مبسوط کتاب الاکراه فی الخلع" میں صاحبین کا موقف یہ بیان کیا گیا ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا، کیونکہ ہزل، بمنزلہ خیار شرط کے ہے، صاحبین کے نزدیک خلع میں شرط خیار نہیں خواہ ہزل اصل عقد میں ہو یا مقدار بدل میں ہو، یا جنس بدل میں ہو سکی واجب ہے صاحبین کے نزدیک، اور ہزل باطل ہوگا۔

اعتراض: ہم یہ تو تسلیم کر لیتے ہیں کہ ہزل اصل خلع میں مؤثر نہیں، لیکن یہ کیسے صحیح ہے کہ بدل میں بھی مؤثر نہیں، حالانکہ بدل ہے اور ہزل مال میں مؤثر ہے۔

جواب: "ووصار كالدی لا یحتمل الفسخ تبعاً" مال میں ہزل وہاں مؤثر ہوتا ہے جہاں مال مقصود بالذات ہو، یہاں تو مال مقصود بالشیع ہے، مقصود بالذات عقد سے خلاصی ہے۔ لہذا اس میں شیخ کا احتمال نہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

عورت کو اختیار کا حق بشرط اختیار ہے گا، اگر اس نے تین دنوں میں رد کر دیا تو خلع باطل ہو جائے گا۔ یعنی آپ کے نزدیک ہزل، بمنزلہ خیار شرط کے ہے عورت کی جانب سے۔

"ان الطلاق لا يقع ولا یجب المال الا ان تشاء المرأة"

اگر عورت نے شرط خیار رکھا، یا زوج نے اسے خیار شرط عطا کیا تو عورت کی مشیت کے

بغیر نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ ہی مال واجب ہوگا۔

"فیقع الطلاق ویجب المال فكذاك هنا"

یعنی ہزل کی صورت جب بمنزلہ خیار شرط کے ہے تو ہزل میں بھی عورت کو اختیار ہوگا۔

"لكنه غیر مقید بالثلاث" شیخ میں خیار شرط تین دنوں سے مقید ہے، لیکن ہزل میں

خیار شرط تین دنوں سے مقید نہیں، تین دنوں سے زیادہ بھی رکھا جاسکتا ہے۔ "وكذاك

هذا فی نظائره" جو حکم اور اختلاف خلع میں بیان کیا گیا ہے، وہی طلاق بالمال اور

صلح بالمال عن دم العمد میں بھی ہے۔

"ثم انه لما يجب العمل بالمواضع فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على

البناء"

جن چیزوں میں ہزل مؤثر ہے وہاں جب فریقین بناء علی المواضع پر اتفاق کر

لیں تو مواضع پر عمل لازم آئے گا۔

"اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا حمل على الجحد وجعل

القول قول من يدعيه في قول ابی حنیفہ خلافا لهما"

یہاں کل فصول میں ہیں کہ ہزل اصل عقد میں پایا جائے گا یا قدر بدل میں یا جنس بدل میں

، پھر ہر ایک کی تین صورتیں ہیں، یعنی ہزل ہو اصل عقد میں اور اختلاف ہو بناء اور

اعراض میں، یا اختلاف و اعراض سے کوئی چیز حاضر نہیں ہوگی، اسی طرح ہزل بقدر بدل

میں اور اختلاف ہو بناء اور اعراض میں۔ اسی طرح ہزل ہو جنس بدل میں اور اختلاف ہو

بناء اور اعراض میں۔ ان تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عقد حد پر محمول

ہوگا۔ قول اسی کا معتبر ہوگا جو حد کا دعویٰ کرے گا۔ صاحبین کا اختلاف ہے۔

"فلا خلاف فیها فیجب المال فی الحال ویلزم العقد بالاتفاق وانما

الاختلاف فی تخیر بیعها"

اختلاف صرف تحریر میں ہے در نہ طلاق کے واقع ہونے اور مال فی الحال واجب ہونے

میں اتفاق ہے۔

"واما الاقرار فالهزل یبطله" ہزل اقرار کو باطل کر دیتا ہے۔ خواہ اقرار ایسی چیز کا ہو

جو قابل شیخ ہے جیسے شیخ وغیرہ۔ یا اقرار ایسی چیز کا ہو جو قابل شیخ نہیں جیسے نکاح وغیرہ

ہزل سے اقرار کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہزل عدل مجربہ پر دلالت کرتا ہے، اور اختیار و اقرار و جو مجربہ پر دلالت کرتے ہیں۔ اس طرح اجتماع متاخرین لازم آجاتا ہے۔ اسی طرح شفعہ کے مطالبہ اور اس پر گواہ بنانے کے۔ ہزل سے شفعہ کو تسلیم کرنا باطل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تسلیم شفعہ ان اشیاء کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح غریم کو قرض سے ہزل سے بری کرنا باطل ہے، قرض اس کے ذمہ جوں کا توں رہے گا۔ کافر جب اسلام کا کلمہ زبان پر ہزل کے طور پر لائے اور اپنے دین سے بیزاری اختیار کرے تو ضروری ہے کہ احکام دنیا میں اس پر اسلام کا حکم لگایا جائے جیسا کہ مکرہ پر اسلام کا حکم برقرار رہتا ہے۔

”لَا تَلْزَمُ بِمَنْزِلَةِ الشَّاءِ لَا يَحْتَمِلُ حُكْمَهُ الرَّدُّ وَالْتِرَاعُحِي“
اسلئے کہ ایمان انشاء ہے اس میں رد اور تراخی کا احتمال نہیں پایا جاتا۔

واما السفه:

سفاهت البلیت میں مطلقاً غفل پیدا نہیں کرتی نہ البلیت خطاب کو اور نہ البلیت وجوب کو کیونکہ اس میں عقل پائی جاتی ہے۔ اور احکام شرع میں سے کسی وجوب نہ یا وجوب علیہ کے منافی نہیں۔

و لا یوجب الحجر اصلا عند ابی حنیفہ:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سفیہ کسی طرح بھی مجبور نہیں ہوگا۔ خواہ وہ کام ہوں جو ہزل سے باطل نہیں ہوتے جیسے عتاق اور نکاح، یا وہ کام ہوں جو ہزل سے باطل ہو جاتے ہیں جیسے قتل اور اجارہ۔

و کذا عند غیرہ فیما لا یبطلہ الہزل:

اسی طرح سفیہ میں کفر نہیں کرتی آپ کے نزدیک سفیہ میں کفر نہیں کرتی۔ اس کے نزدیک ان چیزوں میں جو سفیہ سے باطل ہیں۔ سفاهت میں غلبہ خواہشات کی وجہ سے مکارہ عقل پایا جاتا ہے لہذا وہ نظر رحمت کا مستحق نہیں، اسلئے اس کے جرائم معصیت ہوں گے۔

اعتراض: جب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سفیہ پر کوئی مجبوریت نہیں تو آپ بلوغ کے بعد پچیس سال کی عمر تک اس کے مال کو روک کر رکھنے کا کیوں حکم دیتے ہیں؟

جواب: سفیہ سے مال کو روک رکھنا اول بلوغ میں نص سے ثابت ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ منع کرنے کی وجہ عقل میں آنے والی نہیں اسی وجہ سے اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، ہاں عین ممکن ہے کہ سفیہ کو مال نہ دینے کی وجہ اسے سزا دینا مقصود ہو کہ یہ خواہشات کی وجہ سے عقل سے کام نہیں لیتا، یہ وجہ اگرچہ معقول ہے۔ لیکن جواب واضح ہو گیا۔

واما الخطاء:

اس مقام پر خطاء ضد صواب ہے (خطا عت نہیں) جیسا کہ تیر کسی جانور کو، را خطاء سے کسی انسان کو لگ گیا۔ خطاء میں عذر پایا جاتا ہے۔ جب اجتہاد سے خطاء ہو تو اس سے حقوق اللہ کے ساقط ہونے کا بھی احتمال پایا جاتا ہے۔ لیکن حقوق العباد اجتہادی خطاء سے زائل نہیں ہوتے۔

اجتہادی خطاء سے حقوق اللہ میں بھی مؤافذہ و جواز نظر آتا ہے لیکن مؤافذہ و جواز ہونے کے باوجود نبی کریم ﷺ کی دعاء اور رب تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا اُخْلَاسًا اِنْ تَسْتَفِئُوْا اَخْلَاسًا﴾ سے ساقط ہو گیا۔

وشبهة فی العقوبة:

خطاء کی وجہ سے عقوبات ساقط ہو جاتی ہیں، خطاء گویا کہ وہ بہت بڑا ہے۔ اس سے خاظمی گناہگار نہیں ہوتا۔ اگر ایک شخص کی چار پائی پر کسی عورت کو شادی کی پہلی رات سلا دیا گیا، اس نے اپنی زوجہ کو دیکھا ہوا نہیں، اسے یہ بتا دیا گیا کہ یہ تمہاری زوجہ ہے تو اس نے اس عورت سے وطی کر لی حالانکہ وہ اس کی زوجہ نہیں تھی لیکن اس کو عہد زنا والا گناہ حاصل نہیں ہوا۔ اور نہ ہی اس پر حد لازم ہے، البتہ وطی پر مہر لازم آجائے گا۔ خطا سے اگر کسی کو قتل کر دیا تو اس پر قصاص لازم نہیں۔

"لكنه لا ينفك عن ضرب تقصير بصلح سببا لجزاء القاصر وهو الكفارة"

لیکن خطاء قتل میں کوتاہی پائی گئی ہے کہ اس میں احتیاط نہیں کی گئی۔ اسلئے اس میں جزاء قاصر یعنی کفارہ لازم ہے۔ جزاء کامل یعنی قصاص لازم نہیں۔

وصح طلاق:

خطاء سے دی ہوئی طلاق ہو جاتی ہے لیکن عند القاضی اگر وہ سچا ہو کہ میں کہتا چاہتا تھا تو مجھے پانی پلا میری زبان سے لفظ طلاق نکل گیا تو "لا يقع الطلاق فیمابینہ وبين اللہ تعالیٰ" "ويجب ان يتعقد بيعه كبيع المكورة" خالطی کی بیع مکروہ کی طرح لازم نہ جائے گی۔

واما السفر:

سفر اسباب تخفیف سے ہے۔ چار رکعت والی نماز کے قصر میں مؤثر ہے۔ اور روزہ کی تاخیر میں مؤثر ہے۔ نماز میں قصر واجب ہے، جس کے وجوب پر یہ روایت دلائل کر رہی ہے۔
 "عن عائشة قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في الحضرة"
 (رواه البخاري ومسلم)

اس حدیث پاک سے سمجھ آ گیا کہ سفر نماز ہی دو رکعت ہے، قصر تو مجازی طور پر نام ہے۔ لیکن بظاہر قصر بھی ہے یہی وجہ ہے کہ تین رکعت والی نماز تین ہی رہے گی۔

سفر میں روزہ کا حکم:

جب سفر ہی امر اختیار ہی ہے چاہے تو سفر کرے چاہے تو نہ کرے تو سفر روزہ کی تاخیر واجب نہیں کرتا، چاہے تو روزہ رکھ لے، چاہے تو مؤثر کر دے، اگرچہ لوگوں کی موافقت کی وجہ سے روزہ رکھ لینا زیادہ بہتر ہے۔

"فيل انه اذا أصبح صائما وهو مسافر او مقيم فساو لا يباح له الفطر بخلاف المريض"

مسافر کیلئے روزہ میں جب تاخیر واجب نہیں تو اسی وجہ سے اگر روزہ رکھ لے یا نہ

پہلے مقیم تھا روزہ رکھ لیا تھا پھر سفر شروع کیا تو اس کیلئے روزہ افطار کرنا مباح نہیں، کیونکہ روزہ شروع کرنے سے وجوب میں پہنچی آگئی ہے۔

بخلاف مريض کے:

اگر اسے روزہ سے تکلیف ہو رہی ہے تو اس کیلئے روزہ افطار کرنا جائز ہے، اگر مسافر نے دونوں صورتوں مذکورہ میں افطار کر لیا تو بظاہر یہ سمجھ آتا تھا کہ اس پر کفارہ لازم آئے کیونکہ اس کیلئے افطار مباح نہیں۔ لیکن سفر پایا گیا ہے اس لئے کفارہ کے وجوب میں شبہ پایا گیا ہے۔ شبہ سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے۔ "ولو الفطر لم سافر لا يسقط عنه الكفارة" اگر مقیم نے مقام اقامت میں روزہ افطار کر لیا پھر سفر شروع کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ سفر متبع نہیں پایا گیا جو باعث شبہ کفارہ تھا۔

بخلاف ما اذا مرض:

روزہ حالت صحت میں افطار کیا بعد میں مریض ہو گیا تو کفارہ ساقط ہو جائے گا۔
 "لان المريض امر سبب لا اختيار للعبد فيه فكأنه الفطر في حال المرض"
 کیونکہ مرض قدرتی طور آتی ہے، بندے کا اس میں اختیار نہیں، اسلئے یہی سمجھا جائے گا کہ اس نے حالت مرض میں روزہ افطار کیا ہے۔

واما الاكراه:

"اکراہ" کا مطلب ہے کسی پر جبر کرنا "اکراہ" کی دو قسمیں ہیں۔

اکراہ کامل:

جس کا زیادہ مشہور نام "اکراہ مسلحی" ہے، اس سے اختیار فاسد ہو جاتا ہے اور رضاء معدوم ہو جاتی ہے، اس میں الجاء پائی جاتی ہے، ایک شخص کو قتل یا عضو کاٹنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا جاتا ہے کہ یہ کام تو کر۔

اکراہ قاصر:

جس کا مشہور نام "اکراہ غیر ملجی" ہے۔ یہ رضا کو معدوم کر دیتا ہے اور اختیار کو فاسد نہیں کرتا۔ اس میں الجاء نہیں یعنی صرف ضرب یا جس کی دھمکی دی جاتی ہے، قتل یا عضو کے کاٹنے کی دھمکی نہیں دی جاتی۔

"والا اکراہ بجملہ لا ینافی اہلیۃ" اکراہ کی دونوں قسمیں اہلیت و جوب اور اہلیت اور اہل کے منافی نہیں۔ مگر وہ کسی حال میں بھی خطاب ساقط نہیں ہوتا۔

"لان المکرہ مبتلی والا بعلاء یحقق الخطاب" مکرہ اسی طرح اہلاء میں ہوتا ہے جس طرح حالت اختیار میں انسان کی اہلاء کی جائے، اہلاء میں خطاب ثابت رہتا ہے۔

"الاتری الہ متردد بین فرض وحظر و اباحۃ ورخصۃ" مکرہ متردد ہوتا ہے فرض، حظر، اباحت اور رخصت میں۔

مرض میں مبتلاء جیسے کسی کو مردار کے کھانے پر قتل کی دھمکی سے مجبور کیا جائے وہ اگر صبر کرے اور قتل کر دیا جائے تو گنہگار ہوگا، کیونکہ اس کیلئے مردار مباح کر دیا گیا تھا ﴿اَلَا مَآضٍ ظُہِرَ لَکُمْ﴾ ہے۔

حظر میں اکراہ و ابتلاء کی مثال:

اگر کسی شخص کو قتل یا عضو کے کاٹنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا کہ تو فلاں مسلمان شخص کو قتل کر اگر اس نے مسلمان کو قتل کر دیا تو گنہگار ہوگا، اگر صبر کرے گا تو ماجور اور شہید ہوگا۔

اباحت کی مثال:

اکراہ ملجی سے کسی کو مجبور کر دیا جائے کہ تو رمضان کا روزہ توڑ دے تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہے۔

رخصت کی مثال:

اکراہ ملجی سے کسی کو کلمہ کفر یہ زبان پر جاری کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اسے رخصت دی گئی ہے کہ دل میں تہدین قلبی ٹرونی طور پر ہے تو زبان پر کلمہ کفر جاری کر سکتا ہے۔

اباحت و رخصت میں فرق یہ ہے:

اباحت میں حرمت اٹھ جاتی ہے، اور رخصت میں گناہ اٹھ جاتا ہے، اسی وجہ سے اگر کلمہ کفر زبان پر جاری نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو ماجور ہوگا اور شہید ہوگا۔

وینام فیہ مرة ویوجز اخری:

کا تقریباً مطلب واضح ہو گیا کہ فرض اور اباحت میں اکراہ ملجی پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے قتل کر دیا گیا تو گنہگار ہوگا، کیونکہ وہاں مباح کر دیا گیا تھا۔ اور حظر اور رخصت میں اکراہ ملجی پر عمل نہ کیا قتل کر دیا گیا تو اجر ملے گا، یہی مطلب ہے مصنف کا کہ کبھی گنہگار ہوگا اور کبھی اجر دیا جائے گا۔

"فلا رخصۃ فی القتل والجرح والزنا بعد الاکراہ اصلاً"

کسی مسلمان کو قتل کرنے یا زخمی کرنے کی اور زنا کرنے اکراہ سے اجازت نہیں اسے عذر نہیں سمجھا جائے کا قتل اور زنا مباح سے گنہگار ہوگا۔

"ولا حظر مع الکامل منه فی المینۃ والخمر والخنزیر" مردار کھانے، شراب پینے اور خنزیر کا گوشت کھانے پر اکراہ ملجی پایا جائے تو ان میں ممانعت اٹھ جاتی ہے۔ یہ چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔ ان پر عمل نہ کرنا اور قتل ہو جانا باعث گناہ ہے۔

کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے، نماز فاسد کرنے، روزہ افطار کرنے، غیر کا مال تلف کرنے، احرام برجنایت کرنے پر اکراہ کامل سے مجبور کر دیا گیا تو اسے رخصت حاصل ہے۔ صبر کرنے پر شہید۔ یہی حکم عورت کیلئے ہے جب اسے مرد اکراہ ملجی سے زنا پر مجبور کر دے۔ اسے رخصت ہے، صبر کرنے پر درجہ شہادت حاصل ہوگا۔

... فان فعلها فعله فی الرخصة لان نسبة الولد لا یستطعنہا لہم بکن

فی معنی القتل بخلاف الزنا

عورت کو اکراہ ملجی کی صورت میں زنا کی رخصت ہے مرد نہیں اس اباحت یہ ہے کہ ولد کی نسبت عورت سے کسی صورت میں مستطعنہ نہیں ہوتی اسلئے عورت کی قاتلہ کے درجہ میں نہیں آتی، بخلاف مرد کے زنا کی وجہ سے ولد اس کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔ ولد

جب اس سے منقطع ہوتا ہے تو وہ ولد کا قائل مشہور ہوتا ہے، اس لئے اسے اکراہ ملجی کی صورت میں بھی زنا کی اجازت نہیں۔

”ولهذا اوجب الاكراه القاصر شبهة في ذرة الحد عنها دون الرجل“
جب یہ واضح ہو گیا کہ اکراہ کامل عورت کو زنا کی رخصت دیتا ہے، مرد کو نہیں، تو اسی سے یہ مسئلہ بھی سمجھ آ گیا کہ اکراہ قاصر یعنی ضرب و جھس کی وجہ سے کوئی فعل باعث حد ہو عورت سے شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہوگی۔ مرد سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ ہاں البتہ اکراہ کامل مرد سے بھی بوجہ شبہ حد کو ساقط کر دیتا ہے۔

اس تمام بحث سے یہ پتہ چلا:

کہ اکراہ اقوال و افعال کو باطل نہیں کرتا، یہی وجہ ہے اس کا قول طلاق و عتاق معتبر ہوگا۔ اس کے فعل قتل پر قصاص اور اس کے فعل یعنی غیر کے مال کو برباد کرنے پر ضمان لازم آئے گی۔ ”الا بدليل غيره على مثل فعل الطائع“ جس طرح غیر مکہ زوجہ کو کہے ”انت طالق“ تو طلاق نے واقع ہونا تھا لیکن ساتھ ہی متصل کہہ دیا ”ان شاء الله“ تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ مغیر پایا گیا ہے۔ اسی مکہ کے کلام میں مغیر پایا گیا تو حکم واقع نہیں ہوگا۔
”وانما يظهر اثر الاكراه اذا تكامل في تبديل النسبة و اثره اذا قصر في نفويت الرضاء“

اکراہ کا اثر دو طرح کا ہوتا ہے:

(۱) جب اکراہ کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوتا ہے، یعنی اس فعل کی نسبت مکہ سے مکہ کی طرف ہو جاتی ہے، شرط یہ ہے کہ نسبت کی تبدیلی سے کوئی مانع نہیں اور وہ فعل نسبت کی تبدیلی کی صلاحیت رکھتا ہو۔

(۲) اور اکراہ قاصر کا اثر رضاء کے فوت کرنے میں ظاہر ہوتا ہے۔ اختیار کو فوت نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ جب رضاء کو قید یا ضرب کی دھمکی فاسد کر دے تو اختیار پھر بھی باقی رہتا ہے۔ جو فسخ کا احتمال رکھتے ہوں اور رضاء پر موقوف ہوں، وہ چیزیں اکراہ سے فاسد ہوں گی جیسے بیع اور اجارہ اور وہ تصرفات جو رضاء پر موقوف نہیں جیسے طلاق و عتاق یہ مکہ سے ایسے ہی

نافذ ہو جائیں گے جیسے کہ طالع (اپنی خوشی سے بولنے والے) کے نافذ ہو جاتے ہیں۔

ولا يصلح الاقاریر كلها:

تمام کے تمام اقرار حالت اکراہ میں درست نہیں ہوں گے، خواہ اکراہ کامل ہو یا قاصر کیونکہ اقرار کی صحت کی دار و مدار خبر بہ کے قیام پر ہے۔ یہاں تو خبر بہ نہیں پایا گیا۔

”واذا اتصل بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب“
اگر عورت کی طرف سے خلع کرنے یعنی مال کے قبول کرنے اور طلاق دینے پر جبر پایا گیا، تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور مال واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اکسواء رضاء بالسبب یعنی عقد خلع کو اور حکم یعنی وجوب مال دونوں کو معدوم کر دیتا ہے، لیکن طلاق اکراہ کی صورت میں واقع ہو جاتی ہے، وہ واقع ہو جائے گی اور مال اکراہ کی صورت میں لازم نہیں آئے گا۔

كطلاق الصغيرة على المال:

یہ ایسے ہی ہے جیسے صغیرہ کو مال پر طلاق دی جائے تو صغیرہ نے اسے قبول بھی کر لیا۔ پھر اس پر مال لازم نہیں آئے گا، اگرچہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

ہزل اور اکراہ میں فرق:

ہزل میں رضاء بالحکم نہیں پائی جاتی، یعنی ہزل اس کیلئے مانع ہے، لیکن ہزل سبب کیلئے مانع نہیں، لیکن اکراہ دونوں چیزوں کیلئے مانع ہے یعنی حکم اور سبب دونوں کیلئے مانع ہے۔ ہزل شرط خیار کی طرح ہے جیسا کہ تفصیلاً پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

واذا اتصل الاكراه الكامل..... الخ:

جب اکراہ کامل متصل ہو ان افعال سے جو صلاحیت رکھتے ہوں کہ یہ کام اس کے غیر کیلئے ہیں جیسے کسی نفس کو ہلاک کرنا یا کسی کے مال کو ہلاک کرنا، تو یہاں فعل مکہ سے مکہ کی طرف منسوب ہو جائے گا۔ حکم اسی پر لازم ہوگا۔ اور مکہ درمیان سے نکل جائے گا مکہ آلہ قتل کے درجہ میں چلا جائے گا۔ ”لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار“ اسلئے کہ اکراہ کامل اختیار کو فاسد کر

دیتا ہے۔

اعتراض: مکروہ کا اختیار مکمل زائل نہیں ہوتا کم از کم اکراہ فاسد اسے حاصل ہوتا ہے لہذا فعل اسی کی طرف منسوب ہونا چاہئے صرف اسے آگے نقل کا درجہ دینا تو صحیح نہیں۔

جواب: مکروہ کا اختیار فاسد ہے، اور مکروہ کا اختیار صحیح ہے۔ اختیار فاسد جب اختیار صحیح کے معارض ہو تو وہ کالعدم ہوتا ہے، یہ ساری صورت وہاں ہے جہاں مکروہ کا فعل مکروہ کی تعریف منسوب ہو سکے۔ مصنف کی مندرجہ ذیل عبارت اسی جواب پر دلالت کر رہی ہے۔

”والفاسد فی معارضة الصحيح كالعدم فصار المكروه بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكروه فيما يحتمل ذلك“

دوسرا حکم:

”واما فيما لا يحتمله فلا يستقيم نسبته الى المكروه فلا يقع المعارضة في

استحقاق الحكم فبقي منسوباً الى الاختيار الفاسد“

بعض افعال وہ ہیں جو فاعل کے دوسرے کی طرف منسوب نہیں ہوتے اور اقوال تمام ہی دوسرے کی طرف منسوب نہیں ہوتے اسلئے جو غیر کی طرف منسوب ہونے کا احتمال نہیں رکھتے، وہ مکروہ کی طرف منسوب نہیں ہوں گے کیونکہ یہاں کوئی معارضہ ہی نہیں جب اختیار صحیح نہیں

، بلکہ صرف مکروہ کا اکراہ فاسد ہی پایا گیا ہے تو حکم اسی پر مرتب ہوگا۔ جیسے کھانا اور دہلی کرنا غیر کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے۔ اور تمام اقوال ”طلاق وعتاق وکاح“ غیر کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے۔ اس وجہ یہ ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ انسان غیر کے منہ سے کھائے، غیر کے آلہ سے دہلی کرے، یا

غیر کی زبان سے کلام کرے۔

”وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره“

الا ان يكون المعلن غير الذي يلاقه الاطلاق..... الخ“

جب فعل تو غیر کی طرف منسوب ہو سکے اور فاعل غیر کا آلہ بن سکے لیکن محل وہ نہ ہو جہاں غیر کیلئے اطلاق پایا گیا ہو تو وہ حکم مکروہ کی طرف ہی منسوب ہوگا۔ یعنی غیر کی طرف منسوب ہونے سے محل ہی بدل جائے جیسا کہ محرم آدمی کو قمار کے قتل پر جبر کیا جائے، قیاس تو یہ تھا کہ کسی ایک پر بھی

جنایت لازم نہ آئے آمر پر اس لئے کہ وہ حلال (غیر محرم) ہے۔ اور مامور پر اس لئے کہ وہ اکراہ ملجی کی وجہ سے مجبور محض ہے اسے کوئی اختیار حاصل نہیں۔

لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ یہ صرف فاعل پر لازم آئے، کیونکہ مکروہ نے اسے برا ہیختہ کیا ہے۔ کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے اس میں وہ غیر کا آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ اگر اسے غیر (مکروہ) آلہ بنایا جائے تو لازم یہ آئے گا کہ وہ غیر کے احرام پر جنایت کر رہا ہے۔ تو اس کو ماننے سے ”يصير محل الجنابة احرام المكروه وفيه خلاف المكروه وبطلان الاكراه وعود الامر الى المحل الاول“ لازم یہ آئے گا کہ محل جنایت مکروہ کا احرام ہو جائے، یہ مکروہ کے مدعی کے خلاف ہے۔ اس میں اکراہ باطل ہوگا۔ لہذا معاملہ محل اول کی طرف لوٹ آئے گا، لہذا ضمان مکروہ پر ہوگی۔

”ولهذا قلنا ان المكروه على القتل ياتم اثم القتل“

جب قانون یہ ہے کہ جب فاعل کو آلہ بنائے جائے تو محل کا بدلنا لازم آئے تو وہ فعل فاعل کی طرف منسوب ہوگا۔ تو اسی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ اکراہ کامل میں قاتل پر قتل کا گناہ لازم آئے گا، کیونکہ اس کا گناہ غیر کی طرف منسوب نہیں ہوگا، لیکن اکراہ کامل کی وجہ سے اس کا اختیار نہیں لہذا قصاص قاتل پر آئے گا۔ ”نامی“ کی مندرجہ ذیل عبارت کا یہی مطلب ہے۔

”فتقتل الفعل الى الامر من حيث الاتفاق فلذا يجب عليه القصاص

والدية والكفارة ويحرم عن الميراث لا من حيث الالتم“

مطلب واضح ہوا کہ گناہ قاتل کے ذمہ لازم ہوگا، گناہ میں کوئی غیر کا آلہ نہیں ہوتا، اگر گناہ میں غیر کا آلہ بنایا جائے تو محل جنایت بدل جائے گا جو درست نہیں۔

”وكذلك قلنا في المكروه على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه“

یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص کو مجبور کیا جائے کہ تو یہ چیز بیچ دے اور مشتری کے سپرد کر دے، تو مشتری کے سپرد کرنے پر اسے ملکیت تو حاصل ہو جائے گی لیکن اسے بیچ فاسد کا درجہ حاصل ہوگا۔

بیچ اگر چہ اہل سے صادر ہوئی، لیکن عدم رضا کی وجہ سے بیچ فاسد ہے۔ مکروہ کی طرف

اگر آتش کے آکر اہ کی طرح ہے۔

الام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تصرفات نفعیہ کا حکم یہ ہے کہ جب کسی فعل پر آکر اہ پایا جائے تو فعل کا حکم فاعل سے باطل ہوگا۔ لہذا وہ کاہم مکروہ کیلئے مباح ہوگا۔ اگر مکروہ کی طرف فعل منسوب کرنا ممکن ہو تو اس کی طرف منسوب ہوگا ورنہ باطل ہوگا۔

ہمارے نزدیک اگر اسے اختیار باطل نہیں ہوتا، البتہ رضا منکس پائی جاتی، البتہ اگر وہ اسے مستلحق سے اختیار قرار دیتا ہے۔ احناف کے مذہب کی تفصیل گذشتہ اجلاس میں دیکھی جائے۔

باب حروف المعانی

اگرچہ حروف معانی کی بحثوں کا تعلق علم نحو سے ہے لیکن کچھ مسائل فقہان پر موقوف ہیں اسلئے حروف معانی کی بحث کو آخر میں کرنا مکروہ کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔

حروف عطف:

کا استعمال اکثر ہے کیونکہ یہ اسامہ اور افعال دونوں پر داخل ہوتے ہیں، مختلف حروف ہر کے کردہ صرف اسامہ پر داخل ہوتے ہیں اور بخلاف کلمات شرط کے کہ وہ صرف افعال پر داخل ہوتے ہیں۔ اسلئے حروف عطف کو پہلے ذکر کیا۔

بحث الجواو:

حروف میں سے اصل واو ہے یہ مطلق جمع کے لئے آتی ہے اس میں صرف مقارنات اور ترتیب نہیں پائی جاتی عام امل لغت اور اصحاب لغوی کا یہی قول ہے۔

اعتراض: اگر ایک شخص دھوپے عورت کو کہتا ہے کہ میں تمہارے ساتھ نکاح کروں تو تمہیں طلاق ہے۔ یا اپنی زوجہ غیر برخواستہ کہتا ہے کہ تجھے طلاق اور طلاق تو طلاق صرف ایک واقع ہوگی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، البتہ صاحبین کے نزدیک ممکن طلاق کے واقع ہونے پر حنفیہ رحمہ اللہ کے نزدیک "واو" ترتیب کے لئے ہے اسی لئے تو ایک طلاق کے واقع ہونے کے بعد مکمل ختم ہو گیا۔ تو یہ کہنا کہ اس طرح صحیح ہے کہ "واو" ترتیب کے لئے نہیں آتی؟

فعل منسوب نہیں ہوگا ورنہ فعل بدل جائے گا۔ اگرچہ بظاہر فاعل تسلیم صبیح میں غیر کا آہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، لیکن یہاں ماثر (فاعل) کا اچھے فعل میں تصرف ہے وہ غیر کا آہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ یہی مطلب ہے، معصفت کی سند جدید مل عبارت کا:

"لأن التسليم لصرف لم ينع لنفسه بالانضمام وهو لم يذ لك لا يصلح آله لغيره ولو جعل الممكورة آله لغيره ليجعل الممكول وليبدل ذات الفعل لآله

جعله يفسر غصبا محضاً"

اعتراض: ہر فعل میں صلاحیت پائی جاتی ہے کہ ماثر (فاعل) مکروہ کا آہ ہے۔ لیکن حق نے تسلیم کو فاعل کی طرف منسوب کیا ہے، مگر وہ آہ نہیں بنایا، اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: "وقد نسبناہ الی المکروہ من حیث هو غصبہ" ہم نے مطلقاً آہ بننے کی نفی نہیں بلکہ صرف آہ بنا کر مکروہ پر حکم نافذ کرنے کی نفی کی ہے، یعنی تسلیم احناف اور غصب کے وجہ میں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مجمع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے مسکروہ کا اختیار ہے چاہے تو مکروہ کو فاسد بنائے اور چاہے تو مشتری کو فاسد بنائے۔

"إذا ثبت الله امر حكمي صولا اليه استقام ذالك فليما يعقل ولا يحسن"

جب یہ ثابت ہے کہ فعل مکروہ سے مکروہ کی عقل ہونا امر حکمی ہے تو انتقال بھی امر حکمی ہے جسے نہیں۔ یعنی حکم پر عقل کرنا اور شرطوں پر موقوف ہے ایک یہ کہ وہ عقل میں آئے اور

دوسرے کہ غیر حکمی ہو۔

جب انتقال کی شرط نہ پائی جائے تو حکم منتقل نہیں ہوگا:

یہی وجہ ہے کہ مکروہ کیلئے ممکن نہیں کہ وہ مکروہ کی زبان سے غلام کو آواز نہیں کر سکتا، لہذا مکروہ علی الاعتاق کا فعل مکروہ کی طرف منتقل نہیں ہوگا، کیونکہ یہ انتقال غیر منقول ہے۔

اعتراض: جب اعتاق میں انتقال نہیں تو احناف میں انتقال کیوں ہے؟

جواب: احناف اعتاق سے نفی اطلاق بعد ہوتا رہتا ہے اس لئے اس میں انتقال جائز ہے۔ یہ حکام ہمارے نزدیک نئے، امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ کا امتیاز زمینیں اور چالاک اس کے قول "عتاق وعتاق" کا کوئی اعتبار نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حصص واقعی۔

جواب : امام صاحب کے نزدیک "واؤ" ترتیب کیلئے استعمال نہیں بلکہ یہ ترتیب موجب کلام سے ثابت ہے کیونکہ جب کہا جائے "ان نکحتک فہی طالق" یہ جملہ نامہ ہے مابعد کا محتاج نہیں اور بعد میں "طالق و طالق" جملہ ناقصہ ہے جو پہلے کا محتاج ہے۔ پہلے جملہ سے جب طلاق واقع ہوگئی تو دوسرے اور تیسرے کیلئے عمل باقی نہ رہا کیونکہ غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بھی بائند ہو جاتی ہے۔

اعتراض : قانون یہ کہ حرہ غلامہ سے نکاح نہیں کیا جاسکتا اگر فضولی کسی شخص کی دلوٹریوں کا نکاح ایک آدمی سے کر دے تو وہ نکاح مالک کی اجازت پر یا مالک کے آزاد کرنے پر موقوف ہوتا ہے۔

اگر مالک دونوں کو ایک ساتھ ہی آزاد کر دے تو دونوں کا نکاح صحیح ہوگا اگر آگے پیچھے آزاد کرے تو پہلے آزاد ہونے والی کا نکاح صحیح ہے لیکن بعد والی کا نکاح باطل ہوگا کیونکہ وہ لوٹری تھی اور پہلی حرہ اسی طرح اگر مالک نے "واؤ" سے کلام کی، یوں کہا "اعتقت ہذہ و ہذہ" تو پہلی کا نکاح صحیح ہوگا اور دوسری کا باطل، تو اسکی وجہ یہی نظر آتی ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے آتی ہے۔

جواب : یہاں بھی پہلا جملہ کامل ہے جب "اعتقت ہذہ" کہا تو عورت آزاد ہوگئی دوسرے ناقصہ جملہ کے بولتے وقت پہلی حرہ ہو چکی تھی اور دوسری لوٹری تھی اسلئے اس کا نکاح باطل ہو گیا۔

"ببخلاف منا اذا زوجہ الفضولی اختین فی عقدین فقال اجزت ہذہ و ہذہ حیث بطلا جمیعاً"

جب فضولی نے دو بہنوں کا نکاح ایک ہی شخص سے دو عقدوں میں کر دیا تو اس نے کہا کہ "میں اسکی اور اسکی اجازت دیتا ہوں" تو دونوں نکاح باطل ہو گئے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام "اجزت ہذہ" جواز نکاح پر دلالت کرتا ہے لیکن جب اس سے آخر کلام "و ہذہ" مل گیا تو جمع بین الاختین لازم آگیا اسلئے دونوں نکاح باطل ہو گئے صرف "اجزت ہذہ" کہہ کر خاموش ہو جاتا تو جس ایک کی اجازت دی تھی وہ جائز ہو جاتا تو گویا کہ آخر کلام اشتاء اور شرط کے درجہ میں ہے۔

جملہ کاملہ عطف واؤ کے ذریعے جملہ کاملہ پر ہو تو مشارکت واجب نہیں:

جیسا کہ کوئی کہے "ہذہ طالق ثلاثا و ہذہ طالق" پہلے جملہ میں ثلاثا کا ذکر ہے لہذا اسے ایک طلاق ہوگی۔ ہاں اگر جملہ ناقصہ کا عطف واؤ کے ذریعے کاملہ پر ہو تو دوسرا ناقصہ جملہ خبر کا محتاج ہے لہذا ان میں مشارکت پائی جائے گی جیسا کہ کہے "ہذہ طالق و ہذہ" دوسرے کی خبر کو نہیں لہذا وہ پہلے کے ساتھ حکم شریک ہے پہلے میں ایک طلاق کو ذکر ہو یا دو کا یا تین دوسرے میں وہی معتبر ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی "ان دخلت الدار فالت طالق و طالق" دوسرا "انت طالق" بھی مطلق ہے مدخول دار سے جیسا کہ پہلا مطلق ہے، ثانی ناقص ہے مستقل نہیں، تقدیر عبارت کی یہ ہوگی "ان دخلت الدار فالت طالق وان دخلت الدار فالت طالق" جیسا کہ "جاری زید وعمرو" کی تقدیر یہ ہوگی "جاء نسی زید وجاء نسی عمرو" اسلئے کہ "ان المشارکة للثنتين لا بتصور" دو کا مجنبیت واحدة میں شریک ہونا متصور نہیں۔

"وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع ايضا" کبھی واؤ حال کے لئے آتی ہے مجازی طور پر اور جمع والا معنی بھی برقرار رہتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿وَخَشِيَ إِذَا جَاءَهُ وَهَآؤَ فَيَخْشَىٰ أَبَوَاهُ﴾ "وَفَتِيحَتْ أَبَوَاهُ" میں واؤ حال کے لئے ہے عطف کے لئے نہیں، معنی یہ ہے کہ "مومن جنت میں آئیں گے حال یہ ہے کہ جنت کے دروازے ان کے لئے کھلے ہوں گے۔

اسی طرح جب کوئی غلام کہے "ادالہی الفار والت حر" تو یہ واؤ حال کیلئے ہے، جب تک وہ ہزار درہم نہیں ادا کرے گا تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ اور حر بنی کو کہے "انزل وانت آمن" تو یہ واؤ بھی حالیہ ہے جب تک حر بنی اترے گا نہیں اس وقت تک امن میں نہیں ہوگا۔

مبحث الفاء:

فاء وصل اور تعقیب کے لئے آتی ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی زوجہ کو کہا "ان دخلت

الدار فہذہ الدار فانطلقت طالق" اگر عورت پہلے دار میں پہلے داخل ہوئی اور دوسرے میں بعد بغیر مہلت کے تو اسے طلاق ہوگی اگر دوسرے دار میں پہلے داخل ہو جائے یا دوسرے دار میں دیر سے داخل ہو تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فاء کا مجازی معنی:

فاء جب تعقیب کے لئے آتی ہے تو حقیقت میں حکم پر داخل ہوگی کیونکہ حکم علت سے مترافی ہے لیکن کبھی مجازاً فاء علت پر داخل ہوتی ہے جبکہ علت میں دوام پایا جائے اس میں تراخی کا اعتبار کر لیا جاتا ہے جیسا کہ کہا جائے "ابشر لقد انك الفوت" تم خوش ہو جاؤ تمہارے پاس فرما دوس آگیا۔

"فالغوث علة للابشار ولكنه يبقى بعد ابتداء الابشار فيحصل التعقيب" غوث علت ہے ابشار کی لیکن ابتداء ابشار کے بعد بھی باقی رہتا ہے تعقیب حاصل ہوتی ہے اس فاء کو تعلیل کہتے ہیں کیونکہ یہ لام تعلیل کے معنی میں ہوتی ہے۔

"ولهذا قلنا فيمن قال لعبد ادالي الف فان حرك للحال لان العتق دائم فاشبه المعتز اخی"

چونکہ فاء کبھی علت پر داخل ہوتی ہے لہذا جب کوئی اپنے کلام کو کہے "ادالی الف فان" تو اس کا حقیق دائمی ہونے کی وجہ سے مترافی کے مشابہ ہو گیا۔ اسلئے فاء علت پر داخل ہے اس کا آزاد ہونا ہزار درہم ادا کرنے پر موقوف ہو گیا۔

بحث ششم:

ثم عطف کے لئے آتا ہے اور اس میں تراخی والا معنی پایا جاتا ہے۔

"ثم ان عند ابی حنیفۃ التراخی علی وجه القطع کالہ مستأنف حکما فولا بکمال التراخی وعند صاحبہ التراخی فی الوجود دون التکلم" پھر تراخی میں بھی اختلاف ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گویا کہ کلام اول منقطع ہو جاتی ہے پھر "ثم" کے بعد دہلی کلام شروع ہوتی ہے یعنی کامل تراخی پائی جاتی ہے جو حکم اور حکم دونوں کے لحاظ پر تراخی پائی جاتی ہے۔

"ان طالق ثم طالق ان دخلت الدار"

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلی طلاق اب واقع ہوگی کیونکہ گویا کہ اس نے خاموش ہو کر ثانی اور ثالث کا ذکر کیا وہ دخول دار پر معلق ہوں گی لیکن غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے محل ختم ہو گیا۔ یہ ساری صورت اس وقت ہے جب شرط مؤخر ہو۔

اگر شرط مقدم ہو تو اور یوں کہا جائے "ان دخلت الدار ان طالق ثم طالق ثم طالق" اس صورت میں پہلی طلاق شرط پر معلق ہوگی ثانی ابھی واقع ہوگی کیونکہ "ثم" کی وجہ سے انقطاع پایا گیا اور ثالث لغو ہو جائے گی۔

"وقالوا يتعلقن جملة يتولن علی القریب" صاحبین کہتے ہیں سب طلاقوں کا تعلق شرط سے ہوگا، خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر البتہ حکم میں ترتیب پائی گئی، پہلی طلاق دخول دار پر جب واقع ہو جائے گی تو دوسری اور تیسری کا محل ختم ہو جائے گا۔

"وقد يستعار كلمة ثم بمعنى الواو" کبھی "ثم" مجازی طور پر واو کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو وہاں تراخی نہیں پائی جائے گی جیسا کہ "ثم کان من اللین آمنوا" میں ثم بمعنی واو ہے۔

بحث ہفتم:

"بل" وضع کیا گیا ہے بعد والے حکم کو ثابت کرنے کے لئے اور ماقبل کے اعراض کے لئے جیسا کہ "جاء لی زید بل عمرو" میں عمرو کی معینیت ثابت ہوگی اور زید سے اعراض ہوگا۔

"وقالوا جميعا فيمن قال لامر آتہ قبل الدخول بها ان دخلت الدار فان طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار"

اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ جب کوئی شخص اپنی غیر مدخول بہا زوجہ کو کہے:

"ان دخلت الدار فان طالق واحدة لا بل ثنتين"

تو اسے دخول دار پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ طلاق دے کر اس سے اعراض نہیں ہو سکتا بلکہ تینوں دخول دار سے معلق ہیں "ببخلاف العطف بالواو عند ابی حنیفۃ" جب کہا "ان دخلت الدار فان طالق واحدة ثنتين" پہلی طلاق دخول دار سے

بلا واسطہ معلق ہے دوسری دونوں بالواسطہ معلق ہیں، وجود شرط پر پہلی طلاق جب واقع ہو جائے گی تو دونوں کا محل ختم ہو جائے گا۔

”کمان من قضیة“ سے لیکر آخر تک آنے والی عبارت کا یہی مفہوم ہے کہ ”ہل“ اعراض کیلئے آتا ہے پہلے کا حکم باطل ہوتا ہے۔ اعراض طلاق و عتاق وغیرہ کے مسئلہ میں نہیں ہو سکتا لہذا پہلی اور بعد والی دونوں مرتب ہوں گی۔

بحث لکن:

”لکن“ استدراک کیلئے آتا ہے نفی کے بعد جیسا کہ تو کہے ”ما جاء لی زید لکن عمرو“ وہم تھا کہ شاہد دونوں نہیں آئے، اس کا ازالہ ”لکن“ سے کر دیا کہ زید نہیں آیا بلکہ عمرو آیا ہے۔

لکن کبھی مخفف ہوتا اور کبھی مشدد:

مخفف ہوتا عطف ہوتا ہے اور مشدد ہوتا مشبہ بالفعل معنی دونوں صورتوں میں استدراک (وہم کا ازالہ) ہوتا ہے۔ ”لکن“ عطف کے لئے اس وقت آئے گا جب کلام میں اتساق پایا جائے۔

اتساق کیا ہے؟

اتساق میں دو شرطیں پائی جانی ضروری ہیں تاکہ ”لکن“ کا مابعد ماقبل کا تدارک کر سکے یہ ایک شرط ہے اور دوسری شرط یہ ہے کہ ”لکن“ کا مابعد اور ماقبل متصل ہوں، متصل نہ ہوں تاکہ عطف صحیح ہو سکے یعنی نفی ایک چیز کی طرف رائج ہو اور اثبات دوسری چیز کی طرف لیکن وہ جمع ہو سکیں، ان میں تقاض نہ پایا جائے۔

جیسا کہ ایک شخص کے ہاتھ میں غلام ہو وہ کہے ”انہ لفلان“ یہ غلام فلاں شخص کا ہے، وہ مقررہ کہے ”ما کان لی قط لکنہ لفلان آخر“ یہ غلام میرا تو بالکل نہیں لیکن فلاں شخص کا ہے اگر اس نے ”ما کان لی قط“ کے ساتھ متصل ہی ”لکنہ لفلان آخر“ ذکر کر دیا تو وہ دوسرا اس کا متعلق ہو جائے گا۔

والا فهو مستأنف:

اگر کلام میں اتساق نہ پایا گیا تو کلام میں استئناف ہوگا۔ جیسا کہ ایک عورت کا فضولی شخص

نے نکاح کیا اور ایک سو درہم مہر مقرر کیا تو عورت نے کہا:

”لا اجیز النکاح لکن اجیزہ بمائۃ و خمیسین فانہ ینفسخ العقد“

میں نکاح کی اجازت نہیں دیتی لیکن نکاح کی اجازت ایک سو پچاس درہم پر دیتی ہوں تو اس صورت میں نکاح فاسد ہو جائے گا کیونکہ نفی اور اثبات ایک چیز یعنی نکاح کی طرف رائج ہیں ان میں تعارض ہے کلام میں اتساق نہیں پایا گیا، اسلئے ”لا اجیز النکاح“ کے نکاح فسخ ہو گیا اور ”لکن اجیزہ بمائۃ و خمیسین“ سے نفی اجازت دی گئی، دو بارہ نکاح کیا جائے تو صحیح ہوگا۔

ہاں اگر عورت کہے:

”لا اجیز النکاح بمائۃ لکن اجیزہ بمائۃ و خمیسین“

اب نکاح فسخ نہیں ہوگا بلکہ ایک سو پچاس درہم مہر مقرر کر دیا جائے تو صحیح ہوگا کیونکہ یہاں نفی سو درہم کی ہے اور اثبات ایک سو پچاس کا لیکن پہلی مثال میں نفی نکاح کی اور اثبات بھی نکاح کا ہے۔

بحث او:

”او“ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہوگا اور مراد احد المذکورین ہوگا ”لان“

دخلت فی الخیر الفضا فی الشک

اگر ”او“ خبر میں داخل ہو تو اگرچہ مراد دونوں میں سے ایک ہوگا لیکن وہ شک تک پہنچائے گا۔ جیسے کہا جائے ”جاء لی زید او خالد“ میرے پاس زید آیا یا خالد تو اس میں شک ہے (خیال رہے کہ خبر سے مراد جملہ خبریہ ہے)

”وان دخلت فی الابتداء والانشاء وجبت التخییر“

اگر ”او“ ابتداء یا انشاء میں واقع ہو تو تخییر کا فائدہ دے گا۔

”ولهذا قلنا فیمن قال هذا حر او هذا“ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی کہے یہ آزاد ہے یا یہ، یہ شرعا انشاء ہے یعنی ”ان حر او انت حر“ کے درجہ میں ہے لیکن احتمال ہے خبر کا۔ اسلئے اس میں شک ہے باعتبار انشائیت کے تخییر واجب ہے جس کو چاہے آزاد کرے اور باعتبار خبریت کے اسے اپنی مجہول خبر کے بیان کا حق حاصل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ باعتبار انشاء حق کا مقام نہایت میں صلاحیت محل ضروری ہے اگر ایک کے

فوت ہونے کے بعد کہے میری مراد وہی غلام ہے تو اسے محل کی عدم صلاحیت کی وجہ سے سچا نہیں مانا جائے گا۔

”او“ کا مجازی معنی:

”وقد يستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع الاباحة“
اوپہی مجازی طور عموم کے لئے آتا ہے مقام نفی میں عموم افراد کے لئے آتا ہے اور مقام اباحت میں عموم اجتماع کیلئے آتا ہے۔

اسی وجہ سے جب اس نے کہا ”لا یکلم فلانا او فلانا“ وہ فلاں یا فلاں سے کلام نہیں کرے گا تو کسی ایک سے بھی کلام کرنے پر حائل ہو جائے گا۔

اور اگر کہا ”لا یکلم احدا الا فلانا او فلانا“ وہ کسی ایک سے کلام نہیں کرے گا مگر فلاں یا فلاں سے۔ اس صورت میں نفی سے ”فلانا او فلانا“ کو مستثنیٰ کیا گیا ہے جو مقام اباحت میں ہے لہذا اسے حق حاصل ہے کہ وہ دونوں سے کلام کرے جیسا کہ ”واو“ ذکر کرتا تو دونوں سے کلام کرنے کا اسے حق حاصل تھا۔

وجہ یہی ہے کہ ”او“ مقام اباحت میں عموم پر دلالت کر رہا ہے۔

”او“ کا اور مجازی معنی:

”وقد تجعل بمعنى حتى“ کبھی ”او“ حتیٰ کے معنی میں آتا ہے اگر کوئی شخص یہ کہے ”والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار“ قسم ہے اللہ تعالیٰ کی میں اس دار میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس دار میں داخل ہو جاؤں۔

اس مثال میں ”او، حتیٰ“ کے معنی استعمال ہے لہذا اگر دوسرے دار میں پہلے داخل ہو جو درجہ غایت میں ہے اور پہلے میں بعد تو حائل نہیں ہوگا، اس نے اپنی قسم کو پورا کر دیا۔ یہی مطلب مصنف کی عبارت کا ہے ”حتى لو دخلت الاخيرة قبل الاولى انتهت اليمين“ لیکن اگر اس کے خلاف پہلے دار میں پہلے داخل ہو گیا اور دوسرے میں بعد میں تو اس کی یمن کھل نہیں بلکہ ٹوٹ گئی لہذا احائل ہو جائے گا۔

”لانه تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفى واليات والغاية صالحة لان الاول الكلام حظر وتحريم ولذا وجب العمل بمجازة“
عطف چونکہ معذور ہے اس لئے کہ دونوں کلاموں میں نفی و اثبات کا اختلاف ہے لیکن غایت والا معنی لینا صحیح ہے کیونکہ اول میں ممانعت اور تحریم پائی گئی جسے غایت سے اٹھایا گیا۔

حتیٰ مجازی طور پر جب غایت کیلئے آتا ہے تو اسی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ نے بیان فرمایا کہ اگر کوئی شخص کہے:

”عبدی حر ان لم اضربک حتى تصیح انه یحیث ان القلع قبل الغاية“
میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخے چلائے۔ اگر وہ اس مخاطب کے چیخنے سے پہلے اسے مارنا چھوڑ دے تو حائل ہو جائے گا البتہ اگر اس کے چیخنے پر مارنا چھوڑا تو حائل نہیں ہوگا کیونکہ قسم پوری ہوگئی۔

”او“ کا ایک اور مجازی معنی:

”واستعير للمجازاة بمعنى لام كفي لى قوله ان لم آتک غدا حتى تغدینی فعبدی حر“

یعنی ”او“ جب عطف کیلئے نہ بن سکے اور غایت کیلئے بھی نہ بن سکے تو ”او“ لام کی کے معنی میں یہاں استعمال ہوگا جیسا کوئی کہے ”ان لم آتک غدا حتى تغدینی فعبدی حر“ اگر میں تیرے پاس کل صبح نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے۔

اگر یہ مخاطب کے پاس آیا اور اس نے کھانا نہ کھلایا تو حائل نہیں ہوگا کیونکہ صبح کا کھانا کھلانا مخاطب کا کام تھا، قسم اٹھانے والے کا اکہیں کوئی اختیار نہ تھا۔

صدر کلام یہاں اتیان ہے جو امتداد کا احتمال رکھتا ہے لیکن ”تغدیہ“ احسان ہے وہ عدم اتیان کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ اتیان کا سبب ہے اسلئے غایت کے لئے نہیں ”لام کھی“ کے معنی میں ہے۔

”فان كان الفعلان من وا- كقوله ان لم آتک حتى تغدی عندک

تعلق البر بهما لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فحمل على العطف بحرف
الفاء لان غايته تجانس التعقيب

اگر دونوں فعلوں کا تعلق ایک ہی شخص سے ہو جیسا کہ "ان لم آتک حتی اتعدی
عندک فعبدی حر" اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں تو صبح کا کھانا تمہارے پاس نہ کھاؤں تو
میرا غلام آزاد ہے اس میں "الیان" اور "اتعدی" دونوں شکلم کے فعل ہیں۔ اسلئے قسم کے پورا
ہونے کا تعلق دونوں فعلوں سے ہے اسلئے یہاں عطف کا معنی یعنی "فاء" کا معنی تعقیب لیا جائے
گا۔ غایت والا معنی لینا ممکن نہیں کیونکہ آدمی کا اپنا ہی فعل اپنے فعل کی غایت نہیں بن سکتا۔
غایت اور تعقیب میں مجاہزت پائی جاتی ہے اسلئے "حتى" بمعنی "فاء" کے استعمال ہے۔



بحث حروف الجر

فالباء للصاق:

باء الصاق کے لئے آتی ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا "ان اخبرتنی بقدم فلان
فعبدی حر" اگر مجھے تو نے خبر دی فلاں کے آنے کی تو میرا غلام آزاد ہے اس خبر سے مراد خبر
صادق ہے جو فلاں کے آنے سے ملحق ہوگی۔
اور اگر کہے "ان اخبرتنی ان فلانا قد قدم فعبدی حر" اس خبر سے مراد عام ہے
خواہ صادق ہو یا کاذب ہو، خبر دینے پر ہر حال میں اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

بحث "علیٰ":

"وعلیٰ للالزام فی قوله علی الف علی الزام کے لئے آتا ہے جب کوئی
کہے "علی الف" تو اس سے مراد قرض ہوگا کیونکہ اس نے ہزار کا اقرار کیا ہے۔

"وتستعمل للشرط" علی شرط کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ رب تعالیٰ
کے ارشاد گرامی ﴿يَا بَعْثُكَ عَلٰی اَنْ لَا يُبْشِرَنَّ بِاللّٰهِ شَيْئًا﴾ میں "علی" شرط کیلئے
استعمال ہے۔

"علی" کا مجازی معنی:

جب "علی" معاوضات محضہ پر داخل ہو تو "باء" کے معنی میں استعمال ہوگا جیسے کوئی
کہے "بعتک هذا علی کذا" واجر تک علی کذا ونگحتک علی کذا" ان سب
جگہ پر "علی کذا" بمعنی "ہکذا" ہے کیونکہ الصاق لزوم کے مناسب ہے۔
بحث "من":

"من للبعیض" من تبعیض کیلئے آتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک زیادہ اسی کا احتمال ہے
اگرچہ نحو یوں کے نزدیک "من" ابتداء غایت کیلئے بھی آتا ہے جیسا کہ "سرت من البصرة
الی الکوفة"

اور کبھی تبیین کیلئے بھی آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ﴿فَاَجْتَنِبُوا الرِّجْسَ
مِنَ الْاَوْثَانِ﴾ اور کبھی جمعیت کیلئے جیسے "اخذت من الدراهم ای بعض الدراهم"
ولہذا قال ابو حنیفہ فیمن قال اعتق من عبیدی من شئت عتقہ کان له
ان یعتقہم الا واحدا منهم

جبکہ "من" جمعیت کے لئے آتا ہے تو اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں جب
کوئی کہے "اعتق من عبیدی من شئت عتقہ" تو میرے غلاموں میں سے جسے چاہے اسے آزاد کر
دے تو اس شخص کو اختیار ہے کہ سوائے ایک کے باقی تمام کو آزاد کر دے کیونکہ "من" کا معنی یہ
ہے کہ میرے غلاموں میں سے بعض کو تم آزاد کر دو جسے تم چاہو۔

"بخلاف قوله من شاء لانه وصفه بصفة عامة فاسقط الخصوص

بخلاف اس کے کہ اگر ایک یہ کہے کہ "اعتق من عبیدی من شاء عتقہ" میرے
غلاموں میں جو چاہے اپنے عتق کو اسے تم آزاد کر دو، یہاں اگر سب غلام چاہیں تو سب کو
آزاد کیا سکے گا اسلئے کہ صفت عامہ کو ذکر کیا گیا ہے کہ ہر غلام چاہے گا مجھے آزاد کیا جائے
اسلئے جمعیت اور خصوص نہیں۔

بحث "الیٰ":

"الیٰ" انتہائے غایت کیلئے آتا ہے جیسا کہ "سرت من البصرة الی الکوفة" غایت

کا معنی یہاں مسافت ہے، یعنی میری سیر کی انتہاء کوفہ ہے۔ غایۃ امتداد مغیا میں داخل نہیں جیسے کہ ﴿لَمْ آتُوا الضِّيَامَ إِلَى الْبَيْتِ﴾ غایۃ اسقاط مغیا میں داخل ہے، جیسے ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾

بحث ”فی“:

”فی“ ظرفیت کیلئے آتی ہے ”ويفرق بين حذفه والباءه“ ”فی“ کے حذف اور اثبات میں فرق ہے۔ اگر کسی نے کہا ”ان صمت الدهر فعبدي حر“ اگر میں نے زمانہ میں روزہ کھانا غلام آزاد ہے۔ یہاں ”فی“ کے حذف ہونے کی وجہ سے کل زمانہ مراد ہے جب اس نے کل زمانہ روزے رکھے تو اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کہا ”صمت فی الدهر فعبدي حر“ تو یہاں ”فی“ کے مذکور ہونے کی وجہ سے مراد ایک ساعت ہے اگر ایک ساعت بھی روزہ رکھا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

دائم کے نزدیک قسموں کا تعلق عرف سے ہے، اسلئے مراد ایک دن کا روزہ ہے، اگر ایک دن کی تکمیل نہ کرے تو حائث نہیں ہوگا، واللہ اعلم بالصواب۔

”فی“ کا مجازی معنی:

”فی“ کبھی مجازی معنی کے طور پر مقارنت کے معنی میں آتی ہے جیسے کہا جائے ”ان طالق فی دخولک الدار“ اس کا معنی ہے۔

”انت طالق حال مقارنتک الدخول“

﴿مبحث کلمات الشرط﴾

”حرف ان هو الاصل فی هذا الباب“ شرط کے باب میں ”ان“ اصل ہے کیونکہ ”ان“ صرف شرط کے معنی میں استعمال ہے یہ کسی اور معنی کے لئے نہیں آتا (”ان“ نافیہ ابتدا ہی خارج ہے) ان دو جملوں میں استعمال ہوتا ہے ایک شرط اور دوسرا جزاء۔

تنبیہ: ”ان“ امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جو متردد ہوتا ہے ہونے اور نہ ہونے کے درمیان، اس معدوم پر داخل نہیں ہوتا جو ممکن الوجود ہی نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اسموں پر داخل نہیں ہوتا کیونکہ اسماء

میں وجود عدم کے درمیان تردد نہیں پایا جاتا۔ اگر کہیں اسماء پر ”ان“ کا دخول نظر آئے تو وہ ”ما“ اضممر عاملہ علی شریطة التفسیر کے قبیلہ سے ہوگا یا تقدیم و تاخیر ہوگی۔

”اذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفين وهو قول ابی حنیفة“

لفظ ”اذا“ مشترک ہے وقت اور شرط میں ”اذا“ جب شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس میں معنی عموم اوقات و احوال کا نہیں لیا جاتا بلکہ وقت کے معنی سے خالی رہتا ہے اور اس کا استعمال ”ان“ کی طرح ہوتا ہے۔ پہلا سبب اور دوسرا مسبب ہوگا۔ اس کے بعد مضارع پر جزم ہوگی اور جزاء پر فاء ہوگی جیسا کہ شاعر نے کہا:

واستغن ما اغناک ربک بالغنی واذا تصبک خصاصة فتحمل

اور جب وقت کے معنی میں استعمال ہو اس وقت شرط و جزاء والا معنی نہیں ہوگا اور مضارع پر جزم بھی نہیں آئے گی اور جزاء پر فاء بھی نہیں آئے گی۔ جیسا کہ شاعر نے کہا:

واذا تكون كربهة ادعى لها واذا يحساس الحيس يدعى جندب
یہ مذہب کوئی نحو یوں کا ہے اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔

”وعند البصريين وهو قولهما فی الوقت ويجازی بها من سقوط الوقت عنها“

بصری نحوی اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ ”اذا“ وقت کے لئے موضوع ہے، البتہ شرط و جزاء کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور جب شرط و جزاء کے معنی میں استعمال ہو اس وقت بھی اس میں ”وقت“ کا معنی موجود رہتا ہے۔

”اذا“، مثل متی:

”اذا متی“ کی طرح ہے، البتہ ایک فرق پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ ”متی“ میں وقت اور ظرفیت کسی وقت ساتھ نہیں ہوتے اور جزاء بھی اسے لازم ہوتی ہے۔ استفہام والا معنی اس میں نہیں پایا جاتا اور ”اذا“ میں شرط و جزاء کا معنی لازم نہیں بلکہ مقام جواز میں ہے۔

بحث ”من“ و ”ما“ و ”کل“ و ”کما“:

یہ تمام الفاظ مقام شرط میں استعمال ہوتے رہتے ہیں۔ ”من“ ذوی العقول کیلئے استعمال

ہوگا ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا﴾ میں ”من“ ذوی العقول کیلئے استعمال ہے۔

”ما“ ذوات غیر ذوی العقول کیلئے آتا ہے یا ذوی العقول کی صفات کیلئے آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ﴿وَمَا تَقْلِبُوا إِلَّا لَآئِفٍ مِّنْكُمْ﴾ میں ”ما“ ذوی العقول کی وضاحت کے لئے آیا ہوا ہے۔ ”کَلِمًا“ عموم افعال کے لئے آتا ہے جیسا کہ ﴿كَلِمًا نَّصِيحًا جُلُودُهُمْ﴾ میں استعمال ہے۔

اعتراض:

لفظ ”کل“ کو شرط کے معنی کے لئے لانا کیسے درست ہے یہ تو اسماء پر داخل ہوتا ہے جبکہ کلمات شرط اسماء پر داخل نہیں ہوتے بلکہ افعال پر داخل ہوتے ہیں۔

جواب:

”وفی کل معنی الشرط ایضا من حیث ان الاسم يتعقبها بوصف بفعل لا محالة لیعم الکلام“

کل میں معنی شرط اس طرح پایا جاتا ہے کہ ”کل“ کے بعد آنے والے اسم کی صفت جملہ فعلیہ آتی ہے تاکہ کلام مکمل ہو جائے تو اس طرح بالواسطہ ”کل“ کا مدخل فعل ہی ہوگا۔ جملہ فعلیہ حکم مکرہ میں ہوتا ہے جو احاطہ کرتا ہے افراد کے طور پر۔ افراد کا معنی یہ ہے کہ ہر کسی کو منفرد اعتبار کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ کوئی اور نہیں پایا گیا۔ مصنف کی مندرجہ ذیل عبارت کا یہی مطلب ہے جو بیان کیا جا چکا ہے:

”وهی توجب الاحاطة علی سبیل الافراد ومعنی الافراد ان يعتبر کل مسمی بالفراده کان لیس معه غیره“

مثال: جب بادشاہ کہے لشکر کو ”کل رجل من دخل منکم هذا الحصن اولاً فله کذا“ جو شخص بھی تم میں سے اس قلعہ میں پہلے داخل ہو گیا اسے یہ انعام دیا جائے گا، میں افراد ایک ساتھ جمع ہو کر داخل ہو گئے تو سب کے مستحق ہو گئے۔ وہ سب حکم افراد میں آ گئے کہ ان کے

ساتھ کوئی اور داخل نہیں ہوا کیونکہ اولیت سب پر صادق آگئی۔

”اللهم الحقنی بالصالحین بحرمة سید الابرار“ آمین

قیمت بالخیر

۱۴ ربیع الاول ۱۴۲۷، جمعرات بوقت سحر 13 اپریل 2006

مرتب: عبدالرزاق بھٹرا لوی، طاروی۔